

فكرية متخصصة بقضايا الخطاب الإسلامي المعاصر

العدد الأول (١) تشرين الثاني / نوفمبر ٢٠١١ م - الموافق ذي الحجة ١٤٣٢ هـ

ملف:

الإخـوان المسلمون

عقل الجماعة بلسان الإمام

- **الخطاب الإسـلامي**
  الأسس والمرجعيات

- **التيارات الإسلامية والحراكات الشعبية**



فكرية متخصصة بقضايا الخطاب الإسلامي المعاصر

العدد الأول – السنة الأولى – تشرين الثاني/نوفمبر 2011م
الموافق ذي الحجة 1432هـ

قرار رقم 934/2009



أبحاث للترجمة والنشر والتوزيع

العنوان البريدي: بيروت ـ لبنان ـ البسطة الفوقا، شارع أحمد البدوي، بناية نور، ط2

تلفون: 633309 1 00961 – 315091 3 00961

بريد إلكتروني: abhaath1@yahoo.com

ثمن النسخة: 6 دولارات أو ما يعادلها.

الاشتراك السنوي:

للأفـــــراد: 25 دولاراً أو ما يعادلها

للمؤسسات 50 دولاراً أو ما يعادلها

فهرس المحتويات

كلمة

رشد

«وهيِّء لنا من أمرنا رَشَداً»

لا يبدو أنّ التسلّح بأرقى مباحث التفكير الإبداعي، يُسقط عن كاهلنا مهمة التعريف بمولودنا الجديد "رشد".

فالرسالة، هي نتاج عميق الانتماء إلى أمتنا أحببنا ذلك أم كرهنا.

أما لماذا الآن؟

فلأننا معنيون بهذا الحراك العربي الإسلامي الكبير، المتمثل بالثورات العربية المتنقلة، والتي أرسلت إشارات الصحوة إلى مفاصل هذه الأمة، فحرّكت عقلها العربي، مستعيدة دوره الأبوي والريادي والقيادي، على مستوى الأمة جمعاء.

ولا ريب، أنّ العصب الإسلامي الصافي، الكامن في انتماء أمتنا وشعوبنا، وحملها رسالة ربها وخلافته في الأرض، كان دافعاً إضافياً لإنتاج حوار موضوعي، يحقّق ما تحتاجه هذه الحراكات العربية، من تأصيل تنظيري فكري وثقافي، يساعد على الرسوخ في الأرض، وإشاعة فكر التغيير والحرية والانتماء.

من هنا، فإننا نضع أنفسنا في خدمة الله وعياله، وفي موقع المؤتَمن على التصدي للتحديات الفكرية التي تواجهها الشعوب العربية والإسلامية، ولذلك سنقوم

بتصدير الدراسات الضرورية، وإطلاق حوار متعدد الأطراف، يؤدي إلى تعميق حالة الانتماء، ويساعد على تعميم الخطاب وفق إيقاع ثابت، وخطوات لا تعرف التراجع.

كل ذلك، وفق إطار من المهنية، وبمنهجية أكاديمية، وبموضوعية أصيلة تحترم الإنسان وعقله، وتسمح بمساحة للآخر في القلب قبل العقل.

والله الموفق لما يحبه ويرضاه.

عامر أمين أرناؤط

إشكاليات الخطاب الإسلامي المعاصر

دَأَب دعاة الحركة الإسلامية ومنظّروها في العقود الماضية، على ترداد شعار "الإسلام هو الحل"، كعنوان رئيسي لخطابها العام، حيث كان شعار المرحلة آنذاك، ثم تطاول به العمر ليصبح مطلب المرحلة وغايتها، ولبّ صناعة الحاضر والمستقبل.

لكن علينا الاعتراف أنّ الخطاب الإسلامي المعاصر لم يستطع أن يقدّم مشروعاً سياسياً جامعاً لأمتنا، بل إنّ جلّ ما قدّمه لا يعدو أن يكون أنقاضاً مما تركه الآخرون وأهملوه، إذ كيف له أن ينجز ذلك، وهو لم يفكّ التشابك الحاصل بين المصطلحات الثلاثة: "التاريخ"، و"السلفية" و"التراث".

ولما كانت السلطة مصدراً أساسياً لاختلاف الناس عبر التاريخ، ولما كان الحكم شكلاً من أشكال التعبير عن مضامين الوعي الثقافي والأخلاقي، ونوعاً من العقد الاجتماعي الظرفي بين الناس، لذلك تخبّط الخطاب الإسلامي وتلوّن، انطلاقاً من انغماسه في أتون هذه الجدلية التي لا تعرف نهاية، وراح يرسم علامات الاستفهام حول دوائر الخطوط العامة للمشروع الإسلامي المنقذ للبشرية بكل أبعاده الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية والتربوية، حتى بات القول التالي صحيحاً إلى حدٍّ كبير، وهو أنّ الحركة الإسلامية ومشروعها إنما هما ردّ فعل على مشروع آخر، أراده الغرب عنواناً لغربة أمتنا عن دينها، وبُعدها عن عوامل قوتها ووحدتها، وإهمالها ثرواتها وخيراتها البشرية والمادية، ولا ينفيه ظهور بعض التجارب من هنا أو هناك، لم ترقَ إلى حدود تشكيل مناخات التغيير المرتقب. ذلك أنّ التحوّل الذي ضرب أركان فهمنا للإسلام، جعل كثيراً من معانيه وغاياته قابلة للنقيض،

محتضنةً للنفي والإثبات في آن، باعتبار أنّ معظم مفردات الخطاب الإسلامي المعاصر تدور في فلك "السلطة والحاكمية".

من هنا، كان لزاماً تحديد معالم الخطاب الإسلامي المطلوب، حيث يجب أن يشتمل على سِمة العالمية، ويبتعد عن القُطرية، انطلاقاً من أنّ دعوة النبي ﷺ هي للعالمين: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. فليس مقبولاً أن نصوغ معالم خطابنا لجمهور مفرد من نمط معين، نعبّر عن قضاياه ونتماهى مع حاجاته وحسب، إنما نريد أن نكون أكثر التصاقاً وتماساً مع العناوين الإنسانية الكبرى في العالم، فيما تحمله من شجون الفقر والجوع والبطالة والكساد والتخلف والأمية. كما ينبغي أن يكون الإنسان والمجتمع محور خطابنا السياسي الإسلامي ومركزه وقراره المكين، وأن نبتعد عن معاني السلطة والحاكمية كمنطلقات أساسية في صوغ معالم هذا الخطاب، وإنّ إنساناً نستهدف الحق في صياغته لهو أحق بالولاية على الناس، وجدير بأن يرث الأرض التي وعد الله عباده المؤمنين: ﴿أَنَّ ٱلۡأَرۡضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105].

ومن الغرابة بمكان أن يكون الإنسان – مركز استهداف الرسالات والدعوات الربانية قاطبة – نقطة استخدام ثانوية في دائرة تشكيلات النظام السياسي في عالمنا العربي والإسلامي، في حين أنّ النظام السياسي العربي، وهو صنيعة الحاجة الشخصية والشهوة التسلطية التي لم تراعِ التطور العَقَدي الاجتماعي، قد طغا عليه منطق الفرد الحاكم، وذلك بعد بدعة سايكس بيكو التي ضيّقت أفق الخطاب الإسلامي وحكمته بعناوين بعيدة عن التجانس مع نواته ومنطلقاته.

وإنّ ما ننشده من نظام سياسي واجتماعي إسلامي ليتشكّل تحت مظلة فقه الواقع ومبدأي الشورى والعدل، وبدور بارز معنوي ومادي "لأولي العلم" فيما يعنيه ذلك من صدارة لعنوان الحق والحقيقة، وترتيب اجتماعي على أساس رجاحة العقل وضرورة الاجتهاد والسعي للتطور والرقي الاجتماعي. لذلك، وعند مراعاة كل ذلك، تسقط أهمية عناوين النظام السياسي والاجتماعي المنشود لصالح دوره وقِيَمه وغاياته، وينفتح الأفق أمام قفزات متقدمة، في عالم بات فيه تواصل الحضارات وتكاملها مطلباً إنسانياً تتوافر عُدَده وقدراته.

وعليه، فإنّ تشريح العامل الثقافي في الخطاب الإسلامي، ودراسة عوامل تخلفه، وتنمية مواقع الحياة والتطور فيه، تغدو هدفاً أساسياً وغاية مرجوة، في عصر يتسابق فيه التراث مع الحداثة، ويجريان في مسار مقيد الجانبين متوازي المسارين، محكوم برحلة طويلة لا يؤمل منها اللقاء أو التواصل، إذ إنه، وفي استعراض سريع لأدبيات الخطاب الإسلامي المعاصر لمفردات البعد الثقافي، تثار التساؤلات المتعددة عن الموقف الغامض غير السابر لعالم المرأة والتربية البيتية، وما يرخيه من ظلال على مساحة الحريات الاجتماعية في عالم التربية، وكذلك هجر الفن وإسقاطه من عالم الثقافة، وحجر العقول عن تقبله والإفادة منه كمجال من مجالات بناء البُعد الثقافي الاجتماعي مما أفقد ساحاتنا آليات التواصل الثقافي الحديثة، وأبعدنا عن التفاعل مع لغة العصر الإعلامية التي تشكّل إلى حدٍّ كبير المفاهيم الحديثة، وتؤثر في أدائها وتفاعلنا معها.

وعلى ضوء ما تقدّم من عناصر الخطاب ومساربه، لا بدّ من إجراء التالي:

- دراسة واقعية اجتماعية للنطاق الجغرافي المستهدف من عمليات التغيير.
- دراسة الإمكانات البشرية المتاحة.
- تحميل الخطاب المعمّم المفردات المناسبة، على ضوء مقاربتها للشريعة الغراء.
- تركيز الخطاب المصدَّر على المستوى المرجعي (الأصولي الفقهي) والسلوكي (الأخلاقي التربوي).

ولذلك، فإنّ مصطلحاً كـ"الشعب" قام على أساس تجمع بشري، بحسب الجغرافيا الطبيعية والسياسية، هو مصطلح مستجد، تجدر دراسته وإقامة الضوابط في العلاقات الناشئة معه، مع ما يعني ذلك من امتياز لذلك المفهوم عن مصطلحي الأمة والتيار. ولذلك، فإنّ حركة الخطاب عموماً، تتحرك بين الشعوب وفقاً لفكرة تقبّل وتفاعل هذه الشعوب مع هذه الدعوة وذاك الخطاب.

على أنه يمكن أن تكون ردود الفعل الشعبية كما يلي:

- التفاعل مع الخطاب سلباً أو إيجاباً، وهذا أكثر ما يكون في التجمعات الشعبية ذات اللون الواحد.
- انقسام الشعب حول نفس الخطاب.
- اللامبالاة بالدعوة والخطاب.

ولكلٍّ من ردود الفعل الثلاثة إجراءات ومواقف، يجدر التوقف عندها، ولكن بعد تبيان أنّ عمليات التغيير المنشود التي يتضمنها الخطاب المعمّم، يجب أن تمرّ بتحديد واضح وجلي لجملة الإجراءات المراد اتخاذها أصولاً، وعند الضرورة.

من هنا، فقد حُكمت مسارات التغيير الشامل لحركة الشعوب، بسُنّة التغيير التي تمرّ أولاً بنضوج الخطاب المتضمّن البُعدين القيمي والأخلاقي الاجتماعي، وكذلك بقوننة التطبيقات العملانية والمقاربات الواقعية، لتنزيلات ذلك الخطاب على الواقع، إضافة إلى التزام الحوار والنصيحة، وقبول الآخر كمنهج تصحيحي دائم تعتمده الشعوب التوّاقة إلى التغيير، تحت راية الحق والعلم، وسيادتهما على ما عداهما من قِيَم يمكن أن تلتف حولهما حركة الشعوب.

وهنا لا بدّ من أن نتساءل عن حالة الفشل التي يتخبّط فيها العاملون في النطاق الإسلامي: هل هي المشكلة في المنهاج؟ أم في الساحة "مجال العمل"؟ أو في العاملين أنفسهم؟

إنّ الخطاب الإسلامي، هو خطاب إنساني اجتهادي، ويتخذ صفة الثبات المؤقت، ولا يمكنه بحال من الأحوال أن يكون قرآناً منزلاً أو سنة نبوية متبعة، بل إنّ أرقى ما يصل إليه من وصف، هو اجتهاد مصيب وافق الكتاب والسنة والسيرة النبوية المطهرة، واقترب من إدراك الحقيقة الإنسانية والاجتماعية، فيما تضمنته من سنن خُلُقية واجتماعية ونفسية.

لذلك، يمكن أن تكون علة الفشل متداخلة الأسباب ومتشابكة الأبواب، تجمع بين سوء التقدير للساحة المستهدفة من عمليات التغيير وبين الخلل في تبني العناوين المختارة من الخطاب، وإن كانت حقاً معتبراً في الشريعة الغراء، وبين سوء الأداء من جانب العاملين المحتضنين لذلك الخطاب، وافتقادهم للإخلاص اللازم والالتزام المطلوب.

عامر أرناؤط

الخطاب الإسلامي الراهن:
الأُسُس والمرجعيات

المقدمة

الخطاب لفظ يُطلَق على كل عملية تواصلية سواء أكانت شفهية أو كتابية؛ لأنه وسيلة تبتغي الوصول إلى الآخر لإبلاغه أو إقناعه أو منعه عن أمر محدّد. لذلك هو يقتضي طرفين وواسطة وسياقاً دافعاً – سواء أكان الدافع شوقاً أو رغبة بالاطمئنان أو إيصال معلومة في الحالات الفردية أو رغبة في الحثّ على تبني مقولة أو موقف سياسي في الحالات الجَمْعية – والدافعية تُؤشّر إلى سلطة داخلية وخارجية، ولعلّ هذا ما جعل بعض الباحثين يربطون بين الخطاب والسلطة، على أساس أنّ كلّ خطاب يحمل في طياته عنصري التأثير والتأثر، ويسعى إلى طلب، ويقتضي الاستجابة. وحتى عندما يقرّر المرسل إليه الانقطاع، فهذا يعني رفض الامتثال للسلطة والتحرّر منها.

وهذا الأمر إذا كان يميز كلّ خطاب، فهو يظهر بشكل جليّ في الخطاب السياسي، حيث يرتبط هذا الخطاب بغاية سلطوية مباشرة، حيث يسعى المُخاطِب للتأثير في المُخاطَب، ودفعه لتأييد رؤيته أو موقفه السياسي، سواء أكان على مستوى ضيق في بنية التنظيم أم على مستوى الدولة.

والحديث عن الخطاب بحدٍّ ذاته معقّد، ولا يمكن أن يُدرَس إلا من خلال السياقات التي تحكمه وتؤدي إلى إنتاجه، لأنّ الخطاب غير مستقل عن الظروف التي يعيشها مُطلِق الخطاب، من هنا لا يمكن تعريفه بشكل مستقل عن المنظومة والظروف التي استدعت إنتاجه، وهو يصبح أكثر تعقيداً عندما

يقوم بمعالجة خطاب كالخطاب الإسلامي، لأنه يقتضي في هذه الحالة البحث عن مشروعية وجود خطاب سياسي مستقل عن الدعوة، ومشروعية الحديث عن تعدّد حزبي في إطار وحدة الرؤية التي تتكئ على الوحي، كما يمتدّ التساؤل إلى أصل مفهوم السلطة.

فهذه الديانة التي قامت بإخضاع كلّ ما هو إنساني لهدف وجود الإنسان على الأرض المتمثل في الخلافة الإلهية، لم تقم بعزل السياقات أو تجزئتها، إنما ربطتها في إطار كلي، يجعل الحياة الإنسانية تجربة متكاملة تنقل الإنسان من الحياة الأرضية إلى عالم ما بعد الموت. فالله عزّ وجلّ هو الأصل والمقصد في الإسلام، والإنسان حركية دائمة تتوجه باتجاه هذا المقصد، والفعل السياسي لا يتعدى كونه جزءاً من هذه الحركية، وهي ليست سلطة إنما حركية توجيهية، لا تفترض الحاكمية الفعلية إلا بحدود ضيقة شبيهة بسلطة ولي الأمر، ولا تتعداها.

من هنا سنحاول في هذا البحث الإجابة عن الأسئلة التالية: ما هو مفهوم الخطاب في الإسلام؟ وهل يمكننا أن نعتبر هذا الخطاب جزءاً من الرؤية الإسلامية؟ ما هي العناصر التي تعطيه المشروعية؟ هل هي عناصر ناتجة من الجماعة الناظمة له أم أنّ مرجعيتها من مصادر أخرى؟

هذا، وقد اعتمدنا في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، الذي يبدأ بوصف الظاهرة كما هي، ثم يعود إليها ليحلّل محتواها والعناصر التي تتألف منها، ليصل بعد ذلك إلى النتائج.

I – في تحديد ماهية الخطاب الإسلامي

أ: الخطاب في الإسلام: ورد مصطلح الخطاب في القرآن الكريم وفي النصوص المتقدمة، فقال تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [ص: 20]، وفسّر الزمخشري[1] لفظة الخطاب، بقوله: "هو البيّن من

(1) الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي، الزمخشري (رجب 467 هـ / 1074 م - ليلة عرفة 538 هـ / 1143 م) وُلِد في زمخشر وزار بغداد أكثر من مرة، وأخذ الأدب عن أعلام كبار أهمهم أبو الحسن بن المظفر النيسابوري، وأبو مضر محمود بن جرير الضبي الأصبهاني، كما سمع من أبي سعيد الشقاني، وشيخ الإسلام أبي منصور نصر الحارثي.

الكلام الملخص الذي يتبناه من يخاطب به ولا يلتبس عليه"[2]، وهذا الكلام يؤدي إلى تصور وجود ثلاثة أطراف: المُخاطِب والمُخاطَب والخطاب، وهما في حالة انسجام ووضوح، سمحت للأول أن يوصِل ما يريد إلى الآخر بسهولة ولين، بينما الثاني تلقاه بالرضا والفهم. وهذا ما يجعل الخطاب وسيلة تواصلية إبلاغية تستهدف إيصال رسالة من طرف إلى طرف آخر عبر وسيلة محدّدة هي الرسالة. هذه الرسالة زاد عليها ابن عربي بُعداً جديداً، يتمثل في الموقف الشرعي، فقال: "الخطاب الفصاحة المُبينة للأحكام أي الحكمة النظرية والعملية والشريعة، وفصل الخطاب هو المفصول المبين من الكلام المتعلق بالأحكام"[3]، وهذا الكلام ينظر إلى الحقل الذي يعمل فيه الخطاب؛ الذي يتمثل بالمجتمع الإسلامي، الذي يستهدف من الخطاب تفسير الأحكام الشرعية، بالتالي يصبح الخطاب وسيلة إيضاح للوحي وما يحتويه. فهو إذاً من خلال الرؤية غير مستقل بذاته، إنما يتبع منظومة، ويعمل لإيضاحها وتفسير معانيها بشكل شمولي كما قال النيسابوري[4]، الذي حدّد دور الخطاب بـ"القدرة على ضبط المعاني والتعبير عنها بأقصى الغايات حتى يكون كاملاً مكملاً فهماً مفهماً"[5].

وعلى الرغم من بعض الاختلافات التي وجدناها بين التعريفات السابقة، لكننا نلاحظ أنّ هذه التعريفات لا تخرج عن البعد اللغوي، الذي ينظر إلى الخطاب باعتباره وسيلة إيضاح وتفسير لأمر يريد المُخاطِب أن يوصله إلى المُخاطَب. ولكنّ تطور الحركة الفكرية في المجتمعات الإسلامية، ودخول المسلمين في مرحلة التفكير الكلامي، الذي ينحاز كلّ طرفٍ فيه إلى منظومة كلامية محددة، حوَّل مفهوم الخطاب إلى ما يلبّي احتياجات تنوّع القول الكلامي، فقال الشريف الجرجاني عن الخطاب بأنه:"[يرتبط] بنظم الألفاظ التي رُكّبت فيما بينها على وفق سياق من التأليف المخصوص الذي استوفى المعنى

---

(2) الزمخشري، الكشاف، دار الفكر، بيروت، ط1، ص81.

(3) محي الدين بن عربي، تفسير القرآن الكريم، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1978، ج2، ص349.

(4) نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري.

(5) النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، 1962، مج 5.

المراد، فاستغنت بنفسها دلالياً عن غيرها، كونها قد انطوت على شبكة دلالية خاصة ومتكاملة، الأمر الذي يجعلها تقوم بنفسها، وفيها وحدة مستقلة"[6].

وهذا الكلام يؤدي إلى مفهوم الاتصال والانفصال، حيث يتحوّل الخطاب مرتبطاً بالمنظومة الأم من حيث الشكل، ولكنّه يهدف إلى التعبير عن أمرٍ خاص يتبناه المُخاطِب ويريد أن يوصله إلى المُخاطَب، وهو ما أدخل الخطاب في مرحلة الخصوصية القولية، التي يسعى من خلالها القائل التعبير عن ما يريد قوله، وهو ما يفسح المجال أمام ولادة تيار فكري، يميز بين مستويات من الخطاب وتجليات متعددة له، حيث يصبح الخطاب تجلياً لمنظومة من خلال معطيات قولية، تحمل في طياتها بعداً ظاهراً وهو المقول أو الخطاب، ولكنه يستبطن بذاته على عناصر لا يفصح عنها كالمرجعية القولية أو الضبط والتوجيه المنهجي الذي يعتمده المُخاطِب أثناء إرسال كلامه، بالإضافة إلى خطاب الآخر الذي يريد أن يواجهه، وهو ما أدى إلى نتيجتين الأولى تتجلى بالقول بالكلام النفسي[7]، والثاني في توسيع دور المُخاطَب على اعتباره هو المقصد والهدف. ويقول الغزالي بهذا الخصوص: "بأن يخلق الله تعالى في السامع علماً ضرورياً بثلاثة أمور: بالمتكلم، وبأنّ ما سمعه من كلامه، وبمراده من كلامه، فهذه ثلاثة أمور لا بدّ وأن تكون معلومة"[8]، فالمُخاطَب هو الأصل والهدف بالتالي لا بد من أن يلعب هذا الدور عبر الاستقصاء عن الخطاب وقائله ومدى صدقه.

وهذه الرؤى المتعددة للخطاب في التراث الإسلامي على الرغم من تنوعها إلا أنها بقيت متمحورة حول الهدف الديني، سواء أكان هذا الهدف تفسيرياً للأصل أو في الدفاع عن النسق الاعتقادي داخل المنظومة الواحدة، وهذا نابعٌ من بنية المنظومة الإسلامية.

ب: **الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر**: الرؤية الإسلامية لا تتوافق مع الرؤية الغربية للخطاب، لأنها تختلف معه في المرجعية والهوية الفكرية،

---

(6) الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، ص194.
(7) لن نتحدث عن هذه الفكرة هنا، لأنها لا تدخل في إطار بحثنا.
(8) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997، ج1، ص194.

فالأول ينبني على أرضية الوحي، ويحاول أن يبني نظرته انطلاقاً من هذه الخاصية، بينما الثاني ينظر إلى الخطاب من خلفية علاقته بالواقع، حيث تتحكّم فيه العناصر الذاتية، التي أُلقي فيها الخطاب، بحيث يتحوّل فيها الخطاب إلى لغة تنتج نظاماً رمزياً، يستخدمها الإنسان في حياته من أجل ربط الفكر بالواقع وبالفكر.

فالخطاب في المنظور الغربي نظام تبادلي لا قيمة ذاتية له بمعزل عن الغايات التي يُستخدم فيها، سواء أكانت تلك الغايات ذاتية؛ وهي تتمظهر في اللحظات التي يتفكّر فيها الإنسان، أو معاشة عندما تسعى إلى غاية التواصل مع الآخر من أجل تبادل المعلومات المختصة بشؤون الحياة والعمل، أو مصلحية تعبّر عن غاية يريد أن يحققها. وبذلك يخرج الخطاب من دور المفسّر والموضّح، فيتحوّل إلى نظام شارح مطوِّر ومنظِّم، وفي جميع الحالات يكون المُخاطِب هو المحور والأساس.

وهنا، تطرح أسئلة متنوعة أثناء تعاملنا مع الخطاب الإسلامي المعاصر، منها:

مع أي رؤية نتعامل؟

هل نتعامل مع الرؤية الإسلامية، التي تعتبر الخطاب مجرد مفسّر؟

أم لا بد من الذهاب نحو الرؤية الغربية التي يصبح فيها الخطاب بحدِّ ذاته منظّماً وضابطاً للحياة ومنتجاً لها؟

أثناء تعاطينا مع الخطاب الإسلامي المعاصر، لا يمكن الرجوع إلى المرجعية الإسلامية، وهذا يعود إلى طبيعة هذا الخطاب، الذي خرج عن أسس تكوين الخطاب الإسلامي التقليدي، وتحوّل إلى معطى قريب من النظرة الغربية، باعتباره نسقاً كلامياً أو نسقاً لفظياً يهدف إلى غايات ذات طبيعة سلطوية، وإنْ اختزن في باطنه عناصر معرفية واعتقادية، ولكنّ هذه العناصر غير مقصودة لذاتها، وإنما هي وسيلة للوصول إلى السلطة، وهذا ما يتطابق مع قول ميشال فوكو في تحليله للخطاب: "ونعني بذلك أنّها فلسفة لغوية، ما دامت اعتمدت على اللغة والخطاب، لمناقشة مختلف موضوعاتها، وفلسفة علوم، ما دام قد ناقشت مشكلة المعرفة، ومختلف الممارسات الخطابية ذات العلاقة بالمعرفة والعلم، وفلسفة سياسية، ما دامت قد طرحت مفهوم

السلطة، كمفهوم بديل، للتمثيل السياسي القائم على القانون أو الهياكل، وهي أخيراً فلسفة أخلاقية جمالية، ما دامت تحدّد مختلف تجارب الذات، سواءً من الناحية الأخلاقية أو الجمالية"[9].

فالشكل الحديث والمعاصر في الخطاب الإسلامي لا ينتمي إلى التقليد الإسلامي الذي يهدف إلى التفسير والتوضيح، فالدين لا يتم تناوله باعتباره غاية تفسيرية لأمر شرعي، إنَّما ينظر باعتباره هوية ثقافية، ولا يتعدى هذا الدور، وحتى الاستخدام للآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة، لا يشكّل إلا الشاهد على ما يراد قوله، بالتالي هي تسعى إلى غاية إثباتية لا مرجعية، فهي بالمقياس شاهد يُثبت، وليست أصلاً يُبنى عليه، كما أنّ هذا الخطاب، يلقى أو يستخدم من قبل مجموعة خاصة، حيث يُلقيه الساسة ومعاونوهم والناطقون باسمهم، وهو كلام يتبع النسق الكلامي لواضع الخطاب أو المؤسسة التي يمثلها. وهذا الخطاب يمتاز عن غيره باختلافين:

أ: اختلاف عن لغة الرجل العادي، وإن اشتركا في ماهية القول والغايات.

ب: اختلاف عن الخطاب السياسي الآخر بالبعد الاعتقادي.

وهذان الاختلافان يؤشران إلى حداثية الخطاب الإسلامي المعاصر، وتعبيره عن الإسلام باعتباره هوية حضارية يضيفها المُخاطب إلى الخطاب مع الالتزام بالنسق الحضاري الغربي من حيث الغاية والهدف، وقبل توضيح هذا الأمر نتوقف لنستعرض النقطتين السابقتين:

1 – لغة السياسة واللغة العادية

لغة السياسة هي لغة عاكسة لبنية ومُنتجة لها، لذلك، لا يمكن أن تخالف ما هو موجود في المجتمع، ولكنّها مُظهِرة ومُوجِية ومُطوّرة، بينما لغة الرجل العادي لغة مسخّرة لأغراض لا تتجاوز التعبير عن الحقائق المعاشة وعن الضيق والتبرّم والاحتجاج الضمني أو الصريح، أو هي لغة

---

(9) الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2000، ص364.

عاكسة لرؤية السياسي الذي ينتمي إليه، من هنا يُمكننا أن نقيم تمييزاً حقيقياً بينهما، من خلال النقاط التالية:

– يمثل الخطاب السياسي جهة عليا، وهي تمتلك حق الكلام العام من خلال الأمور التالية:

* الرضا من خلال انتخابها في المؤتمرات الحزبية. وهذا الرضا يعطي المنتخب الحق في امتلاك صلاحية الكلام.

* استحقاق الكلام من خلال الفعل الذي يعلن وجود القوة الحزبية (العمل العسكري).

* تحول المتكلِّم إلى جهة عامة، تكتسبُ الحق بالكلام من خلال الاتفاق على حقّ الشخص بالكلام، ومن خلال دعوته للظهور في المنابر الإعلامية.

والنقاط التي عرضناها تحدّد النقاط التالية:

– الخطاب السياسي يختلف عن خطاب الرجل العادي، فهي تجعل هذا الخطاب سلطوياً، بينما الرجل العادي عندما يتكلم بالسياسة لا يمتلك هذا الخطاب السلطوي، ولا يسعى إليه، وقدرته على هذا الأمر محدودة.

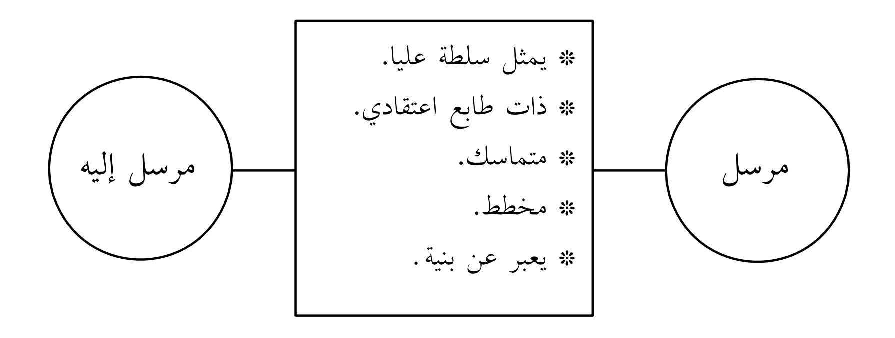
– يتسم الخطاب السياسي ببنية نظرية متماسكة، تستمد مشروعيتها من بنية اعتقادية أو أيديولوجية، ويعبّر عن رؤية هذه البنية، بينما تتسم اللغة العادية بالبساطة، وإن احتوى أبعاداً عَقَدية.

– يكون الخطاب السياسي – في الغالب – منمّقاً ومعقّداً، ومفكّراً به مسبقاً، هادفاً، مؤثراً، يتكوّن من رسائل عامة أو خاصة، تتناول موضوعات ذات طابع عام، أو يهدف إلى أمر إجرائي أو تحويل في سياق أو تثبيت موقف.

فالخطاب السياسي توضيحي للخطط الآنية والمستقبلية، تسويغي للأخطاء والإخفاقات إن وقعت، تحويلي للمواقف السابقة، وهذا ما يجعله ذات لغة خَبَرية في طبيعتها، تميل أساساً إلى التذكير بالواجبات. وهو ما يجعل الخطاب السياسي مختلفاً عن خطاب رجل الشارع، الذي يميل إلى الإنشاء، وإن استخدم الإخبار فيها، فهو يستخدم من أجل الدعاء أو التمني.

– يهدف الخطاب السياسي بالأساس إلى إضفاء المشروعية على إجراءات ومواقف صاحب الخطاب، ونزع المشروعية عن الخصم الأيديولوجي، لذلك فهو يتضمن وعوداً ونقداً وأملاً، بينما تركّز اللغة العادية على الراهن.

ومن خلال المعالجة، يمكننا أن نلاحظ أنّ لغة السياسة تمتاز بالتصور التالي:



وإذا طُبِّق هذا الكلام في الحقل الإسلامي، نلاحظ أنّ الخطاب الإسلامي المعاصر خطاب ذو طبيعة سلطوية، حيث يعبّر عن رؤية حزبية وأيديولوجية محدّدة، أخذت مرجعيتها من الأطر الحزبية، التي أعطتها الحق في التعبير عنها، بالتالي فشرعية هذه الأحزاب والمؤسسات لا تنبع من النص أو الوحي، إنّما من الواقع والناس.

وهنا، نقف أمام أول إشكال في الخطاب الإسلامي المعاصر، فهو يميل إلى تقويض الأُسُس، عبر إلغاء المرجعية والاستعاضة عنها بمرجعية بديلة، تُثبتها الجماعة، وهو يقيم نوعاً من التعارض بين خطاب الجماعة وخطاب القائد، فيتحول القائد إلى موجّه ومُنتج للأفكار، وتحال الجماعة إلى هامش الحياة الاجتماعية باعتبارها متلقية لا دور حقيقياً لها.

وهذا الكلام يحيل إلى المرجعية مرة ثانية، التي تتمثل في سلطة مقرّرة، تحدّد طبيعة الصراع وأُسُسه. وهي قد تتناقض مع سلطة أخرى تنتمي إلى السياق نفسه، ولكنها تختلف معها في المرجعية السياسية، مما يعني فقدان المرجعية الأساسية المقوّمة لإسلامية الخطاب، وتحوّل الخطاب إلى خطاب ذاتي يعبّر عن روح أيديولوجية صرفة.

وفي هذا، تنحفر أُسُس الانفصال لا الوحدة، ويصبح الإسلام الذي يقوم على وحدة الجماعة الإسلامية التي تندرج في سياق الأمة الإسلامية، إسلامات تتصارع فيما بينها على أرضية أنّ كل أيديولوجية ومن بينها الحزبية تتطلب إجماع محازبيها، وتُلزمهم بمراعاة تعاليمها بشكل كامل في ممارساتهم اليومية(10)، وهذا يعني جمعهم في سياق صراعي مع الآخر، الذي من الممكن أن ينتمي إلى المبادىء والمصادر المرجعية نفسها.

وهنا يثار سؤال: إذا كانوا منتمين إلى نفس السياق الحضاري، فلماذا وقع الخلاف بينهم؟

2 – لغة السياسة والاعتقاد

ولعلّ الجواب على هذا السؤال يتطلّب تحليل كيفية التعامل مع هذا التراث، فالأيديولوجيات الحزبية، لا تتعامل معه باعتباره أساساً، فهي تنظر إليه باعتباره شاهداً على ما تقول، وعند عودتها إليه تقوم بعملية انتقاء وفرز لمقولات الخطاب السياسي مع الجوانب التي تلتقي مع مصالح الجماعة المعنية وطموحاتها، وتُهمِل، أو تقلّل من شأن الجوانب الأخرى، التي لا تعكس مصالح الجماعة الحزبية أو تطلعاتها المستقبلية(11).

فالجماعة الحزبية تعطي الأولوية لتلك المبادىء والشعارات المنتقاة، والتي تخدم هدفها السلطوي، وتصل إلى حدٍّ تقديسها وعبادتها، مما يعطي هذه المبادىء صبغة الثوابت التي تستعصي على التغيير السريع، لأنها حلّت في مرتبة من القداسة تعلو على التناول، بالتالي أصبحت هي النص، والنص أخذ مكانه في الهامش.

من هنا، يمكننا القول، إنّ لغة السياسة مختلفة باختلاف الأنساق المعرفية التي تتبناها، فهي مرتبطة بنظام متكامل، وهذا ما توضحه النقاط التالية:

(10) International encyclopedia of the social sciences, 1968 ed, "Ideology", by: Harry M. Johnson and Edward Shils.

(11) Ibid.

- الخطاب السياسي يقوم على رؤية كونية خاصة بواضع الخطاب، وهذه الرؤية قد تكون ظاهرة، كما في الأنظمة الأيديولوجية كالماركسية، وكامنة كما في الأنظمة الليبرالية. وعند هذا الحدّ، يلاحظ أنّ الماركسية والليبرالية الغربية، تشترك في المرجعية الحاكمة القائمة على التمركز حول الإنسان واعتبار الوجود الإنساني هو الأصل، الذي تبنى على أساسه المرجعيات وتقوم المراجعات، وخلافاً لما هو قائم فإنّ الأنظمة الليبرالية أنظمة اعتقادية جامدة، وهي تقوم على رؤية متكاملة للكون والإنسان، إذ إنّ الحداثة الغربية نتجت عن الرؤية الحداثوية التي محورت الكون حول الإنسان وجعلت لا مسبق له في وجوده بالعالم، والخطاب الإسلامي المعاصر في حركيته في العالم لا يختلف عن ما هو سائد، فهو في أثناء إقراره بالأنظمة القائمة لم يتنبه إلى حركية الفكر فوقع في فخ الحداثة، حيث تصور هذا العقل أنّ ما يقوم به لا يتعدى كونه قبولاً بمبدأ التداول في الحقل، بينما الحقل في حقيقته ليس إلا إطاراً وهمياً يخبئ في طياته بنية متكاملة لا يمكن تطبيقها إلا من خلال تبني المنظومة الغربية الكاملة.

- الخطاب يشكل هوية المُخاطِب والمُخاطَب، وعند هذا الحدِّ يتخطى الخطاب العناصر اللغوية، بما تحتويه من عناصر وعلاقات نحوية، ليتحول إلى حقل دلالي يدل على أنساق تفصح عن الهوية الخاصة. وبهذا المفهوم الخاص بالخطاب يتحوّل الخطاب السياسي إلى عنصر لا يمكن اشتقاقه مباشرة من الألسنية أو التحليل الخطابي أو فلسفة التحليل، إنما هو خطاب مُعقّد تتوزّع في طياته الأبعاد العقدية والسياسية بمعناها العام كفعل يومي، والذات القومية أو الوطنية التي تعبّر عن هذا الخطاب.

لذلك، لا يمكن فهم الخطاب بمعزل عن النظرة الكونية التي تحكمه، والمدلول الاعتقادي والأيديولوجي الكامن فيه، والمعبّر عنه بشكل مباشر أو غير مباشر.

فما هو الخطاب الإسلامي؟

ما هي مرجعيته؟

هل الخطاب العربي الحديث والمعاصر تنطبق عليه الرؤية الإسلامية للخطاب؟

II – في تحديد ماهية الخطاب الإسلامي

تعتبر الحضارة الإسلامية حضارة الكلمة والوحي بامتياز، فكلمة الله تعالى في الإسلام تتمثل في القرآن الكريم، تلك الكلمة التي تعتبر البداية والنهاية، وهذا يعني أنّ العلاقة بينها وبين الإنسان تتجاوز في حقيقتها علاقة الشخص بما يتلقى، إلى علاقة أكثر جذرية تحدّد مصيره وبما ستصير إليه حياته الأرضية والأخروية، فهي تعيد ربط كل لحظة من لحظات الإنسان بالدور المناط به على الأرض كخليفة لله عزّ وجلّ.

والنص القرآني، وان اشترك بالدالّ المعبَّر عنه بالنص؛ إلا أنه يختلف عن بقية النصوص: "بفرادة تماسكه وكيفية هذا التماسك. فهو نص يقدّم نفسه بوصفه نصوصاً متداخلة في إطار السورة الواحدة. كما يقدّم نفسه بوصفه نصاً واحداً في إطار السور المتعددة. وإنّ المعنى ليتعدّد في بنائه نموذجاً بتعدّد النصوص المتداخلة في إطار السورة المتعددة. وإنّ المعنى ليتعدّد في بنائه نموذجاً بتعدّد النصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة (قصة الخلق، قصص الأنبياء، أفعال الرسول، وأفعال الصحابة، أخبار القرون الماضية والشعوب البائدة، إلى آخره). كما أنه يرتد، على العكس من ذلك إلى بؤرة دلالية واحدة في إطار السور المتعددة، هي بؤرة التوحيد"[12].

وهذه الرسالة تمتاز بالكمال، لأنّ مرسلها هو الله تعالى، ولما كان المرسل لا يمكن أن يكون ناقصاً، أصبحت هي على مثاله، وإشكاليات سوء الفهم لا تنبع منها؛ إنما تنتج دائماً من كون المتلقي يتقرّب إليها عبر عقله المحدود باللغة التي يدرك دلالاتها بحسب وقائعه الحسية وقدرته على الفهم، من هنا نستطيع أن نفهم أقوال بعض علماء الأصول، فقد ذكر الزركشي أنّ سهل بن عبد الله كان يقول: "لو أُعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه. وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه. وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهوم

(12) العياشي، الكلمة، م.س، ص97.

محدثة مخلوقة"[13]. وأما ابن قيم الجوزية فقسم الدلالة إلى قسمين: الأولى، وتحمل دلالة حقيقية، والثانية، وتحمل دلالة إضافية، أما الحقيقية: فـ"تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف"[14]، في حين أنّ الإضافية: "تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها. وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك"[15].

وهذا الفهم لدور الإنسان والوحي، يجعل الوحي هو الماثل دائماً في حياة الإنسان باعتباره الذكر، الذي لا بدّ من العودة إليه وعيشه في كل تفصيل من تفاصيل الحياة من جهة، ويجعل الإنسان عبر تشكّله كجماعة مسؤولاً عن تفسير النص، وهنا الكلمة القرآنية تعيد إنتاج العالم الإنساني بشكل دائم، فهي إعادة للخلق إلى بدايته الأولى، الذي تم بقوله تعالى للأشياء كوني، وبهذا الشكل لا تعود مجرد كلمة، ولكنها كلمة تنصبّ أيضاً بصورة أساسية على المقول وتروي أقوالاً، "فالقرآن على هذا النحو ضرب من الاستيلاء على الكلمة، واسع شامل، وضرب من قول القول، قول الله وقول الناس. أو ليس الأمر المهم هو ما يقول الله وما يقول الإنسان جواباً على قول الله، والمهم أيضاً هو أنّ الله هو الذي يقول القول وأنّ الإنسان يقول شيئاً بالمقابل؟ فنحن إذاً نحال بصورة غير مباشرة إلى هذا القول الخاص الذي سيكون القراءة، القرآن. ومهما يكن الأسلوب الذي به نقارب الكتاب، فإننا نعود إليه مرة إضافية أخرى"[16].

من خلال هذا الأمر، لا يتحول الإنسان إلى منتج للواقع، إنما يستمر كمفسّر له من خلال علاقة جدلية، يشترك فيها: النص والجماعة والواقع، فلا يتغلب أيّ جانب على جانب آخر، وفي هذا الخصوص النبي محمد وإن كان هو خاتم النبوة، فهو ليس المصدر ولا الهدف النهائي للوحي، لذلك لا يتكرر

---

(13) بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، ج1، ص9.

(14) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية، القاهرة، ط1، 1955، ج1، ص250.

(15) م.ن، ج1، ص251.

(16) العياشي، الكلمة، م.س، ص62.

اسمه كثيراً في القرآن: "إنّ اسمه لا يتكرر إلا أربع مرات، وكلّ مرة بوظيفته النبوية"[17]، فالهدف الأساسي للوحي هو الإنسان في كل زمان ومكان.

وهذه الكلمة ليست صامتة، كما تصور البعض، بل هي فاعلة بقوة، وهي سيطرت على العقل الإسلامي، وكافة مجالات الحياة، عبر رؤية شمولية تقوم على لا مركزية تفسيرية، تسمح لتعدد الأفهام النابع من خلفية العلاقة بين النص والإنسان.

من خلال ما أوضحنا، نستطيع أن نقول إنّ القرآن الكريم ليس كتاباً يؤرخ للكلمة التي تجلت إلى الخلق كشعب (اليهودية) أو شخص (المسيحية)، وهو ليس كتاباً يهتم بالإلهيات وحسب، ويسعى إلى قيادة الناس نحو الخلاص عبر الوحدة بالذات (الهندوسية) أو بالكون (البوذية)، وهو لا يكتفي بالبعد العقلي للإنسان (الحضارة الغربية)، بل هو نص تكاملي يربط الإنسان بكليته الكيانية بخالقه، ويعمل على تنظيم حياته بكلّ تفاصيلها طبقاً لإرادة الله من أجل جعل هذه الحياة الأرضية مدخلاً إلى حياة أخروية. لذلك رفع القرآن الكريم اللغة الإنسانية من عوالمها الأرضية المحضة، وحوّلها إلى فعل شعوري يعيشها الإنسان من خلال علاقته بالنص، ويعيد إنتاجها من خلال استجلاب الواقع إليها، وقراءته عبر عملية جدلية، تبقي الذكر فاعلاً، ولا تلغي الواقع، فالحضارة الإسلامية، بنت نظرتها إلى العالم على أرضية الوعي، فمن خلال مقولاتها، أصبح الإنسان يعيش الوحي عبر النص الكاشف.

فالقرآن الكريم، يحتوي في طياته مجالات الإنسان كافة، فهو مرشد للعقيدة الحقة، من النظرة للتوحيد إلى حقيقة الوجود وموقع الإنسان فيه، وهو منظّم للشريعة والأحكام التي تهتم بكل تفاصيل حياته من الجنس إلى علاقات العمل، كما يحتوي علوماً غيبية عن حياة الإنسان بعد الموت.

وهو لا يكتفي بذلك، بل يقدّم التاريخ المقدس كخبرة إنسانية متواصلة تظهر اهتمام الله بخلقه منذ أوجد آدم إلى زمن ظهور النبي، فهو لم يعمد إلى تسجيل توثيقي للعرب تظهر هجرة قبائله من مكان إلى آخر، كما إنه لم يعرض القصص لإظهار تاريخ رديف، إنما بلور هذه الأحداث التاريخية لكي يظهر لنا رأفة الله بالعباد، وليُظهر أنّ التاريخ حركة الإنسان من أجل الشهادة على وحدة الباري عزّ وجلّ، فهو الشاهد على رحلة الإنسان من الله

وإليه. وأخيراً فهو الرحمة الحاضرة التي تقود الإنسان إلى فطرته التي فطره الله عليها. فالإنسان، في حضوره على الأرض يمثل التجسد المادي للكلمة الإلهية، ذلك التجسد الذي ينتج وعياً مستمراً بحقيقة الوجود، فعندما يتقرب إليه الإنسان بفطرته يستطيع أن يدرك حقيقة معانيه، وهو الكتاب الأنطولوجي الذي يحمل المخطط التكويني كما أرداه الله، وهو محفوظ في شكله الثاني في اللوح المحفوظ.

وما يهمنا في هذا البحث هو الشكل الأول، والذى يتجسد فيه القرآن بشكله المادي، هذا الشكل الذي يتجلى فيه إلى المسلمين عبر اللغة، والتي تفسح المجال أمام الإنسان لإعادة إنتاج معانيه في كل مرحلة من مراحل تاريخه لكي تتواءم مع التطورات التي تطرأ على حياته، لذلك نجد أنّ القرآن الكريم يحتوي القدرة على مواكبة الحياة الإنسانية، فهو يحمل الكثير من المعاني للفلاح الفقير الذي يزرع الأرض، وهو يستجيب لرؤية العارف الميتافيزيقية. فهو نتيجة بنيته اللغوية يشبه الكون بفضاءاته اللامتناهية، فالإنسان يستطيع أن يكتفي بصورته الظاهرة، ويستطيع أن ينفذ إلى عمق معانيه، يستطيع أن يجد فيه التبرير لسطوته، ويستطيع أن يصل من خلاله إلى الحق، يستطيع أن يقف عند حدود ظاهر النص، وقد يدخل في أعماقه.

وهذا الأمر يجعل النص محور حياة المؤمن والمسلم، وهو يقوم على أرضية الفهم للنص، هذا الفهم الذي يجعل التجربة الإنسانية تتعالى على السلطة، وتسعى إلى غاية دعوية.

III – الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر

الخطاب الإسلامي في بنيته الأساسية يقوم على إدغام كافة مجالات الحياة في منظومته، وبالتالي لا يوجد مجالان مختلفان، أحدهما ديني وآخر سياسي على النمط الذي أنتج في الغرب خلال عصر النهضة، ولكنّ التطورات التي عرفتها الأمة الإسلامية ابتداءاً من منتصف القرن التاسع عشر أدى إلى بذر فكرة الفصل، وتمَّ الحديث عن تنوع الحقل، أحدهما مرجعي يتكئ على الدين والآخر سياسي يعتمد على التنوع الحزبي.

ظهرت بوادر التحديث في المجتمع الإسلامي من خلال المحاولات التي

قامت في العالم الإسلامي، والتي عملت على تغيير بنية المجتمع عبر إيجاد مجالين مختلفين، أحدهما سياسي والآخر ديني، تقوم العلاقة بينهما على الفصل والوصل، فالسياسي منفصل عن الديني على مستوى الممارسة، متصل به على مستوى المشروعية.

ويُعتَبر الطهطاوي[18] من أبرز الشخصيات، التي عملت على تسويغ هذه النظرة، التي تنطلق من رؤية اشتراك الإسلام مع الرؤية الغربية، وفي هذا المجال اعتبر خضوع السلطة الحاكمة للقوانين مبدأ أساسياً من مبادئ الفكر الإسلامي، ويقول بهذا الخصوص: "الإفرنج يعدّون الحكومات الإسلامية من قبيل مطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم... الحاكم السياسي لا يخرج أصلاً عن الأحكام الشرعية التي هي أساس للقوانين السياسية"[19]. من خلال هذا، أعطى الطهطاوي المشروعية لكلامه، ولكنّه في الوقت عينه خرج عن نطاق الرؤية الإسلامية، التي لا تتحدث عن وجود إطار يُنظم على شكل قانون دستوري تحدّده مواد وقوانين. وهو بموقفه هذا، يقوم بعملية تقريب بين منظومتين غير متقاربتين من ناحية الأسس، فالقوانين الغربية قامت نتيجة تراكم ثقافي واجتماعي واقتصادي، وهي تعبّر عن مرحلة تاريخية محدّدة وقابلة للتعديل، بينما الشرع الإسلامي ينبع من وحيٍ ينفتح على الإنسان بعملية تفسيرية دائمة تلائم الواقع دون أن تكون جزءاً من عملية تراكم إنساني.

ولا يكتفي هذا المفكر بهذا الأمر، إنَّما يتعداه إلى تحديد مصدر السلطة في الإسلام، فيذهب بعيداً في هذا المجال إذ يعتبر: "أنّ الأمة مصدر

---

(17) العياشي، الكلمة، م.ن، ص63.

(18) رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873م) شخصية فكرية لعبت دوراً مركزياً في مشروع محمد علي باشا، وكان يعتبر مثقف ذلك المشروع، ولد في صعيد مصر، ودرس في الأزهر بين عامي 1817- 1822م، وعمل فترة بالتدريس في الأزهر، ثم سافر مع أهم البعثات العلمية المصرية إلى باريس كواعظ لأعضائها، حيث مكث هناك خمسة أعوام، وقد درس الفرنسية وقام بترجمة عدد من الكتب، وألف أحد أهم كتبه تخليص الإبريز في تلخيص باريز، (محمد عمارة، العرب والتحدي، الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1980).

(19) محمد كامل ضاهر، الصراع بين التيارين الديني والعلماني، دار البيروني، بيروت، ط1، 1994، ص65.

السلطات، وأنّ الحكم يقوم بالتعاقد بين الحاكم والمحكوم"[20]، وهذه الفكرة تنقل الدولة من مفهومها الإسلامي إلى الدولة بمفهومها الغربي، إن لم نقل إنّ هذه الرؤية على بساطتها غيَّرت النظرة الكونية البانية للمجتمع الإسلامي، فحوّلت الإنسان إلى محور وأساس تُبنى على أساسه الأمم والسياسات، كما أنّ هذه الرؤية انتقلت بفكرة الإنسان من كونه مخلوقاً إنسانياً أُوجد على الأرض من أجل الخلافة إلى كائن طبيعي يقوم على فكرة التنازع مع الآخرين، وهو يحتاج إلى من يقوم بعملية ضبط لهذا النزوع العنفي، فكان التعاقد. وهذا الأمر ليس غريباً على الطهطاوي، الذي رأى أنّ التطور والنمو الحضاري متكامل لا بدّ من أن يشمل كافة مناحي الحياة، وهو لا يمكن أن يقف عند حدود التغيرات الثانوية، وفي سبيل ذلك شنّ حملة قوية على المعارضين، الذين: "يرون الفضيلة في الزهد، وترك مخالطة الناس، بملازمة المغارات في الجبال...وبناء الصوامع في المغاور...والسياحة في البلدان للدروشة. فإنّ مثل هذا السلوك لا يقيم حضارة، بل يؤدي إلى هدر الطاقات الإنسانية الكامنة في الفرد، لأنّ الله لا يحب الرجل البطّال...فإنّ من تعطّل فقد تبطّل، وانسلخ عن الإنسانية، وصار من جنس الموتى، وذلك أنّ الله خصّ الإنسان بالقوى. فالقوى الفكرية تطالبه بالعلوم التي تهديه، وبالصنائع التي يترتب عليها من المكاسب والمنافع ما يرضيه ويصونه ويحميه"[21]، ودعا إلى تعديلات على صعيد حقوق المرأة، وقال بضرورة مساواتها بالرجل، وذهب أبعد من ذلك بالعمل على إخراج المرأة إلى سوق العمل، فالعمل: "يصونها عما لا يليق بها، ويقرّبها من الفضيلة، ويمكّنها من أداء واجبها في بناء المجتمع، بعد تزويدها بالتربية والتعليم المناسبين"[22].

وهكذا، لم يعد التحول مع الطهطاوي تحولاً هامشياً، يعتمد مبدأ الاستفادة من تراث الآخر والتثاقف معه، إنّما بدأت مرحلة التحولات الجذرية، التي لا يكتفي فيها المثقف بالاستفادة من معطيات الآخر، إنّما يعمل على نقل إطارٍ حضاري بكامله دون مراجعة لمعرفة النافع من الضار، وهذا ما جعل

(20) المصدر نفسه، ص65.

(21) رافع رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، مطبعة المدارس الملكية، القاهرة، 1289هـ، ص69.

(22) م.ن، ص66.

هشام شرابي يقول: "الغرب شكل بالنسبة إليه وعداً أكثر مما شكّل تهديداً"[23]، فهو أراد أن يتوحّد به باعتباره الخيار الأمثل.

بالتالي، ما شهدته الدولة الصاعدة في عصر محمد علي باشا وانعكس في ذهنية المنظّرين لها، هو انتقال الأمة الإسلامية في رؤيتها لواقعها باتجاه النموذج الغربي بكل تفصيلاته، وإذا كانت احتفظت بالإسلام واستشهدت بنصوصه الأساسية من قرآن وسنة، لكنّها كانت تحتفظ بهما كعناصر مؤسّسة في الهوية الثقافية دون أيّ بُعدٍ حركي لهذا الإسلام.

ولم يبتعد خير الدين التونسي[24] عن هذا الخيار الحضاري، حيث أكد أنّ تطور الأمة لا يتيسر بدون تنظيمات سياسية وإدارية جديدة تقوم على مفهوم الحرية، فالأحادية السياسية لا توصل إلا إلى الاستبداد السياسي والقمع للشعوب الإسلامية، يقول التونسي بهذا الخصوص: "رأينا بالمشاهدة

(23) Sharabi, Arab Intellecutals and the west; The Formative years, p27.

(24) ولد سنة 1820 في قرية بجبال القوقاز وكل ما يعرفه عن نفسه أنه عبد مملوك ينتمي إلى قبيلة "أباظه" ببلاد الشركس، أسر وهو طفل عقب غارة، ثم بيع في سوق العبيد بإسطنبول، فتربى في بيت نقيب الأشراف تحسين بك، وانتهى به المطاف إلى قصر باي تونس عندما اشتراه رجال الباي من سيده، وجيء بخير الدين إلى تونس وهو في السابعة عشرة من عمره سنة 1837، وأصبح مملوكاً لأحمد باشا باي الذي قرّبه وحرص على تربيته وتعليمه. ولحدّة ذهنه أقبل على تحصيل الفنون العسكرية والسياسية والتاريخ. عُيّن مشرفاً على مكتب العلوم الحربية. اتضحت خصاله الحربية جلية، وفاز بالمراتب العسكرية عن جدارة، فولاه أحمد باي أميراً للواء الخيالة سنة 1849. وفي 1854 أرسله أحمد باشا باي إلى فرنسا لبيع مجوهرات لصرف ثمنها لإعانة تركيا في حربها ضد روسيا. في سنة 1857 عُيّن وزيراً للبحر فقام بالعديد من الإصلاحات من أهمها تحسين ميناء حلق الوادي، وتنظيم إدارة الوزارة، وإصلاح لباس الجيش البحري، وضبط اتفاقيات وقوانين مع الأجانب لحفظ الأراضي التونسية. كما قام بعدة إصلاحات، وقاوم الحكم الاستبدادي، وعمل على إقامة العدل، وساهم في وضع قوانين مجلس الشورى الذي أصبح رئيساً له سنة1861. وأمام ازدياد فساد الوضع السياسي في البلاد نتيجة سوء تصرف المسؤولين وسرقاتهم، قدّم خير الدين استقالته من جميع وظائفه سنة 1862، واستغرقت فترة انقطاعه سبع سنوات، من سنة 1862 إلى سنة 1869. انعزل فيها في بستانه يتأمل ويكتب.. وقد ترك لنا حصيلة تأملاته وأفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك.

أنّ البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية...فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة"[(25)] وهذه الحرية تقوم على أسس قانونية، لذلك نراه في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"[(26)] يستعرض بنية النظام السياسي في أوروبا ويقارن بينه وبين النظام القائم في العالم الإسلامي ويقول بهذا الخصوص: "فشتّان بين حالة المستبد الذي يأخذ ويعطي بمقتضى الشهوة والاختيار، وحالة المتقيد بالقوانين الذي يفعل ما ذكر بمقتضاها متوقعاً تعقب آراء كثيرة يخجل من تنزيلها إياه منزلة القاصر في تصرفه، فضلاً عن الخائن فيه"[(27)].

ففي نظر خير الدين: "رأينا بالمشاهدة أنّ البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية"[(28)]. وهذه القوة هي جارفة ومتعدية، ولا تردّ إلا بقوة مادية أخرى مماثلة لها، وبالتالي دفع التعدي عن الوطن لا يتأتى إلا بالمحاكاة والتقليد، الأمر الذي يجب أن تهتم به الدولة المجاورة لأوروبا[(29)].

وهنا نلاحظ، أنّ التونسي يفصح عن نزعة تقليد للغرب، تقوم على مبدأ التوحّد به، والعمل على نسقه، مما يعني إسقاط مميزات المجتمع الإسلامي، والانضمام إلى الغرب بكلِّ مفرداته ومقولاته. كما أنّ فهم خير الدين للحرية لم يتنبه إلى ماهية هذه الحرية، التي وإن ظهرت في الغرب على أساس الاختلاف في وجهات النظر، ولكنّها في الحقيقة لا تشير إلا إلى حرية مقيّدة تنظّمها الدولة وتخضع لها المجموعة الخاضعة لها، بالتالي فهي حرية مقنّنة وموجّهة تخدم الدولة باعتبارها الشكل الأمثل والأتم للتطور الإنساني، كما أنّ هذا النوع من الحرية يختزن في باطنه عناصر ضبط وتوجيه، تجعل منها

(25) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق الصنف الشنوفي، الدار التونسية، ط1، ص 206، 210-211.

(26) م.ن، ص89-166؛ ص206-228.

(27) م.ن، ص164.

(28) م.ن، ص210.

(29) م.ن، ص. 166.

حرية وهمية لأنها لا تسمح بمخالفة لأساس المشروع الغربي.

ولم يقف خير الدين التونسي عند حدود القبول بالتصنيفات، إنّما مال باتجاه العقل الغربي فنهل منه، وصنفه ضمن النوع المقبول والمتميز. فقال عن جون جاك روسو: "وله من حسن التعبير ما لا تستقر معه الأوهام"، وقال عن فولتير: "واشتهر... اشتهار الدجال في الأجيال"، ورأى أنه لو لم يكن ملحداً: "لكانت شهرته أتم، والنفع بمعارفه أعم"، وقال عن مونتسكيو بأن له "تعليقات صادقة وعبارات محرّرة راشقة"[30].

واستمر الخطاب الإسلامي بنزوعه نحو التوحّد بالغرب، فهو فقد الثقة بالأفكار التي يحملها، وانبهر بالتقدم العلمي الذي وصل إليه الآخر، فنظر إلى الإسلام باعتباره هوية وتناسى كونه نظام حياة، لذلك نرى جمال الدين الأفغاني، لا يبتعد عن هذه الرؤية، فينظِّر للإسلام باعتباره حاملاً لخلاص البشرية، ولكنّه إذا بدأ الحديث عن الدولة السلطة، نادى باقتباس أفكار ومؤسسات ليبرالية والحكم الدستوري والعقلانية، وهذا ما نلاحظه في خطابه الموجّه لشاه إيران ناصر الدين، الذي يقول فيه: "اعلم يا حضرة الشاه أنّ تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ وأثبت مما هو الآن، والفلاح والعامل والصانع في المملكة، يا حضرة الشاه، أنفع من عظمتك زمن أمرائك"[31]، وهو لذلك أيّد أحد المظاهر الرئيسية في الديمقراطيات الغربية الحديثة، وهي تعدّد الأحزاب السياسية، فيقول: "الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء"[32].

وفي كلِّ هذا، كان الرائد في توجهات الأفغاني[33] هو هاجس التقدم،

---

(30) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، م.س، ص181-182.

(31) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، ص195.

(32) م.ن، ص242.

(33) ولد جمال الدين سنة 1839م / 1254هـ، في أسد آباد إحدى القرى التابعة لولاية كنر من أعمال كابل عاصمة الأفغان. امتاز بالذكاء وقوة الفطرة، وتوقّد القريحة. تعلم اللغة العربية، والأفغانية، وتلقى علوم الدين، والتاريخ، والمنطق، والفلسفة، والرياضيات. انتقل بين مصر والدولة العثمانية وبلاد العجم يدعو إلى التغيير والإصلاح، واستمر على هذه الحال، حتى وافته المنية صبيحة الثلاثاء 9 آذار (مارس) سنة 1897م.

وكيفية الوصول إلى ما وصل إليه الغرب، وهذا ما نلمحه في هجومه العنيف على الاتجاه التقليدي داخل المجتمع الإسلامي، واتهامه إياه بالجمود والتقليد، ووضع عوائق في طريق النهضة، وبالمقابل دعا إلى الأخذ بالاجتهاد كمنهج لقراءة جديدة للعقيدة، وهذه القراءة تعتمد على العقل في استخراج الأحكام التي توجّه السلوك البشري: "لأنّ الشرائع تتغيّر بتغيّر أحوال الأمم"[34].

هنا تجدر الإشارة إلى نصوص نشرتها صحيفة "جورنال دي ديبا"، وكان الأفغاني قد كتبها للرد على الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان، يظهر فيها الأفغاني كمنادٍ للفصل بين الدين والسياسة، ويقول فيها: "إنه يحق للمرء أن يتساءل عن اندثار المدنية العربية فجأة بعد أن ألقت نوراً باهراً كهذا على الدنيا...وهنا تتجلى مسؤولية الديانة الإسلامية كاملة. فمن الواضح أنه حيثما استقر لها الأمر سعت إلى طمس العلوم"[35]. وهذا الأمر لا يقف عند حدود الإسلام إنما يشمل جميع الأديان: "إنّ جميع الاديان متعصبة، كلّ على طريقته، فالدين المسيحي، وأعني المجتمع الذي يتبع تعاليمه الموحاة ويتشكل على صورته، قد خرج إلى الحرية والاستقلال، يخطو بسرعة على طريق التقدم والعلم، في حين أنّ المجتمع الإسلامي لم يحرّر بعد نفسه من القيود الدينية، فإذا كانت المسيحية قد سبقت الإسلام في العالم بعدة قرون، فإنني آمل أن ينجح المجتمع المحمدي يوماً في كسر قيوده والسير قدماً في سبيل الحضارة"[36]. وهذا الكلام وإن كان يتناقض مع ما ورد في كتب الأفغاني الأخرى، ولكنّه يشي إلى رغبة جامحة لدى رواد الإصلاح بتبني الرؤية الغربية للتقدم واعتبارها المثال.

ولم تتوقف قافلة الإصلاح والخطاب الإصلاحي في الفكر الإسلامي، إنّما نشطت وعظمت مع الوقت، وأخذت بالتنوع، فظهرت شخصية محمد عبده[37]، التي ربطت بين إصلاح الدين وإصلاح الفكر. واعتبر عبده أنّ

---

(34) م.ن، ص281.

(35) Donahue, john J. and l.Esposito, Islam in Transition: muslim prespectives,1982, p15.

(36) ibid, p16.

(37) ولد محمد بن عبده بن حسن خير الله سنة 1266هـ الموافق 1849م في قرية محلة نصر بمركز شبراخيت في محافظة البحيره. في سنة 1866م التحق =

إصلاح الفكر يعني العودة إلى مقررات العقل السليم، وتمكين هذا العقل من أداء دوره كاملاً في الحياة. ولعلَّ هذا ما أدى معه إلى فتح المجال أمام العقل ليشغل مساحة كبيرة في نطاق تفكيره. وقد كانت هذه النظرة للعقل الإنساني هي مرتكز دعوته الإصلاحية التجديدية التي خاض في سبيلها نضالاً طويلاً على جميع الأصعدة.

لقد دعا الشيخ إلى أن يحكم العقل، ويقول بهذا الخصوص: "يجب أن يحكّم كما يحكم الدين، فالدين عُرف بالعقل، ولا بدّ من اجتهاد يعتمد على الدين والعقل معاً حتى نستطيع أن نواجه المسائل الجديدة في المدنية الجديدة، ونقتبس منها ما يفيدنا؛ لأنّ المسلمين لا يستطيعون أن يعيشوا في عزلة، ولا بد أن يتسلّحوا بما تسلح به غيرهم. وأكبر سلاح في الدنيا هو العلم، وأكبر عمدة في الأخلاق هو الدين. ومن حسن حظ المسلمين أنّ دينهم يشرح صدره للعلم ويحض عليه، وللعقل ويدعو إليه، وللأخلاق الفاضلة التي تدعو إليها المدنية الحاضرة"[38].

= بالجامع الأزهر، وفي سنة 1877م حصل على الشهادة العالمية، وفي سنة 1879م عمل مدرساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم، وفي سنة 1882م اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنكليز، وبعد فشل الثورة حُكم عليه بالسجن ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات، وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة 1884م، وأسس صحيفة العروة الوثقى، وفي سنة 1885م غادر باريس إلى بيروت، وفي العام ذاته أسس جمعية سرية بهذا الاسم: العروة الوثقى. وفي سنة 1886م اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية، وفي بيروت تزوج من زوجته الثانية بعد وفاة زوجته الأولى. وفي سنة 1889م / 1306هـ عاد محمد عبده إلى مصر بعفو من الخديوي توفيق، ووساطة تلميذه سعد زغلول وإلحاح نازلي فاضل على اللورد كرومر كي يعفو عنه ويأمر الخديوي توفيق أن يصدر العفو وقد كان. وقد اشترط عليه كرومر ألا يعمل بالسياسة فقبل، وفي 3 حزيران (يونيو) عام 1899م / 24 محرم 1317هـ عُيّن في منصب المفتي، وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى. في 25 حزيران (يونيو) عام 1890م عُيّن عضواً في مجلس شورى القوانين. وفي سنة 1900م / 1318هـ أسس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات، وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية. في الساعة الخامسة مساء يوم 11 (تموز) يوليو عام 1905م / 7 جمادى الأولى 1323هـ توفى الشيخ بالإسكندرية بعد معاناة من مرض السرطان عن سبع وخمسين سنة.

(38) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، ص434.

من هنا، أكد الشيخ محمد عبده على ضرورة التخلص من العقبات التي تقف أمام العقل حتى لا يكبو ويتعثر. وأهم هذه العقبات في نظره تتمثل في التقليد الأعمى وفي تخدير العقل عن طريق المصادر السيئة للتثقيف. فالتقليد بالنسبة لعبده إلغاء للعقل، وقضاء على شخصية الفرد، وكبت لقدراته وامتهان لكرامته. وهذا التقليد الممقوت يعدّ ضلالاً يعذر فيه الحيوان، ولكنه لا يصح بحال من الأحوال من الإنسان القادر على التفكير والتمييز.

وفى هذا الصدد يوجه الشيخ سهام النقد إلى الفقهاء الذين جعلوا من "كتبهم أساس الدين ولم يخجلوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها، وإن عارض الكتاب والسنة. فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث، وانحصرت أنظارهم في كتب الفقهاء على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة"[39]. وهذا الأمر دفع عبده إلى إصلاح مؤسسات التعليم لا سيما في الأزهر، حيث أجرى تغييرات كبيرة فيه.

وعلى أهمية ما أوردنا في منهجية محمد عبده، يبقى أنّ الأمر الأهم الذي أشار إليه، هو الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، فقال: "إنّ المسلمين لم يعرفوا خلال تاريخهم الطويل السلطة الدينية التي كانت للبابا على الأمم المسيحية، لأنّ الشريعة الإسلامية قررت حقوقاً للحاكم الأعلى، وهو الخليفة أو السلطان، ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية. فالسلطان يدير سياسة الدولة الداخلية ويدافع عنها بالحرب أو بالسياسة الخارجية، ورجال الدين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن أمكن"[40]، ويضرب عبده مثلاً على ذلك القوانين المدنية التي وضعتها الدولة العثمانية لبلادها، وسمحت بأن يكون في محاكمها أعضاء من المسيحيين وغيرهم من المِلَل.

من هنا، نلاحظ أنّ سياقات الحداثة العربية، عملت على الفصل بين الحقلين الديني والسياسي، واعتبرت الأول من الأمور التي لا بدّ من أن تقوم على مبدأ الحرية والتنوع، أما الثاني فيجب أن يتخلص من الأوهام والخرافات، ويجدّد نفسه كما جدّد الفكر المسيحي نفسه في الغرب، ونقل

(39) المصدر نفسه.

(40) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، دار الهلال، القاهرة، د.ت، ص67-85.

عن الأفغاني في هذا المجال قوله: "إنّ أهم العناصر التي أثرت في التمدن الأوروبي كانت تتمثل في ظهور اللوثرية التي نادت بالأخذ بالبرهان في أصول عقائدهم"[41]. وهذا الأمر لم ينتج عن قناعة وتحول نابع من حاجة المجتمع الإسلامي، إنما كان نتيجة صدمة المجتمعات الإسلامية، والتي أدت إلى ردة فعل إسلامية، تجلّت في الذهاب باتجاه النموذج المثال الذي تمثل في الفكر الغربي.

وهذا الاتجاه تعرض لنكسة نتيجة الحرب العالمية الأولى والتداعيات التي أفرزتها، والتي تمثلت في المرحلة الأولى بانهيار وتقسيم السلطة العثمانية، وفي المرحلة الثانية بإلغاء الخلافة، مما ترك ردّات فعل ظهرت بشكل واضح من خلال ما قام به الشيخ محمد رشيد رضا[42]من عملية مراجعة للفكر الإصلاحي واتخاذه موقفاً حازماً من الإصلاح وطبيعته، فبدأ أولى المراجعات للفكر من خلال إعادة تعريف مفهوم الأمة، حيث اعتبرها: "تجمعاً عقديّاً قيميّاً ناجماً عن تفاعُل أفراد من البشر مع مبادئ كلية، وقِيَم عامة، تتجاوز الخصوصيات الطبيعية التي تمايز بين الناس: من لون، أو عرق، أو لغة، أو إقليم"[43]، ومن خلال هذا التعريف عاد إلى الأصل القرآني للمفهوم، وجعله المقياس الذي تُبنى عليه النظرة الإسلامية، مما يعني أنّ الأمّة وعاء لمنهج الإسلام في العقيدة والشريعة، حيث يتميّز هذا المفهوم بمحورية الإسلام كمكوّن أساسي ومرتكز رئيس يقوم عليه وينهض من خلاله، وبالتالي يتحوّل الكلام من مفهوم الدولة والسياق السلطوي لها، إلى

(41) الأفغاني، الرد على الدهريين، م.س، ص827.

(42) محمد رشيد بن علي رضا ولد 27 جمادى الأولى 1282 هـ/23 أيلول (سبتمبر) 1865م في قرية القلمون (لبنان)، بدأ دراسته في بلدته على يد والده، ثم دخل المدرسة الرشيدية الابتدائية، فالمدرسة الوطنية الإسلامية بطرابلس التي كانت تهتم بتدريس اللغة العربية والعلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية، وقد أسس هذه المدرسة وأدارها الشيخ حسين الجسر، وانتقل بعد ذلك إلى مصر، حيث أصبح من الطلاب المقربين لمحمد عبده، واعتبر المتابع لمسيرته بعد وفاته. توفي رشيد رضا بمصر في 23 جمادى الأولى 1354 هـ/22 آب (أغسطس) 1935م.

(43) لؤي صافي، العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية؛ دار الفكر، ط1، 2002م، ص 67.

مفهوم الدعوة التي تقوم بدور الهداية، ولعلّ هذا ما دفعه إلى الحديث عن التربية وأهميتها، ورأى أنّ الأمم في لُحمتها وقوتها ليست مجرد نصوص يتحرك بها اللسان أو تعيها الذاكرة، أو تسطّر على صفحات الورَق، ولا هو مجرّد شعائر يؤدّيها المسلم، وإنما هو بالدرجة الأولى "حياة كاملة"، سلوك يتشخّص عبر بُنى إنسانية تقول ما يصدقه عقلها، ويطمئن إليه قلبها، وتفعل ما تقول، وتسلك وفق ما تؤمن به، وتتعامل بما تُؤمر به، وتُنهى عنه[44]. ولما كان الأمر يتعلق بالسلوك بالتالي فهو يشير إلى ضرورة تربية الإنسان بما يتناسب مع ما هو مطلوب منه، ويعطي رضا مثالاً على ذلك ما قام به النبي في المجتمع الإسلامي من خلال تربية الجماعة الإسلامية على العمل الصالح.

ومن خلال هذا التعريف، ذهب رضا إلى الحديث عن ضرورة التفريق بين مظاهر الحداثة وحقيقة التطور، فالمقياس بالنسبة إليه هو الالتزام بالبعد العقائدي وإظهاره في العمل من خلال عملية تربوية، وبالمقارنة التاريخية بين التجربة الإسلامية والتجربة الفارسية والرومية: "كان حكام الروم والفرس أرقى من غيرهم علماً وفنّاً وأدباً وسياسة، ولكنهم كانوا يفسدون في الأرض، ويعبثون بالمال والعرض، ...وكان المسلم العربي يتولّى حكم بلد أو ولاية، وهو لا علم عنده بشيء من فنون الدولة، ولا من قوانين الحكومة، ولم يمارس أساليب السياسة ولا طرق الإدارة، وإنما كل ما عنده من العلم بعض سور من القرآن، يصلح من تلك الولاية فسادها، ويحفظ أنفسها وأموالها وأعراضها، ولا يستأثر بشيء من حقوقها"[45]، فالمقياس ليس بالحداثة، إنما في كيفية انعكاس العقيدة على أرض الواقع. إنّ هذا يعني أنّ التربية بالنسبة للدِّين ضرورة وجود، وحتمية استمرار، وآية ذلك أننا نرى في عصرنا الحاضر أنّ القيام بالشعائر الدينية الإسلامية يتّسع مداه يوماً بعد يوم، فبيت الله الحرام عامر يومياً بعشرات الألوف، بل ومئات الألوف طوال العام بالمعتمرين والحجاج، والمساجد في كل أنحاء العالم الإسلامي مملوءة بالمصلِّين، وآيات القرآن تُتْلى من قِبَل الملايين من المسلمين، وسوق

(44) سعيد إسماعيل علي، مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها؛ مجلة إسلامية المعرفة الصادرة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 29.

(45) تفسير المنار؛ لمحمد رشيد رضا 7/1.

الثقافة يزخر بالكتب الدِّينية التي تجد إقبالاً لا مثيل له قياساً إلى العديد من المجالات الأخرى... وهكذا، ومع ذلك فالمسلمون في حالة من التفكّك والضعف والتأخّر، مما يجعلهم مطمعاً لقوى الاستغلال والنهب والاستعباد، وهم يعيشون حالات من التبعية تبعث على الخجل[46]، فالتربية الإسلامية تعني: عملية البناء العقلي والقلبي والسلوكي للإنسان؛ أي: عملية تنمية الشخصية الإنسانية، والتي تتسع لتشمل كافة القوى والمؤسسات التي يمكن أن يكون لها دور في بناء الشخصية الإنسانية، بناءً شاملاً متكاملاً.

وهذا الموقف الذي اتخذه محمد رشيد رضا، لا يعني أنه نزع باتجاه رفض العقل ودوره، ولكن كان بنظرته يريد أن يحدّد فاعليته ضمن إطار ديني محدّد، وأشار رضا إلى أنّ الجمود الفكري لا يعني أنّ الدين غير قابل للتطور، ولكنه يشير إلى مرض ما يحتاج إلى علاج وبالتالي لا بد من تشخيص المرض حتى يتم علاجه، وبقول بهذا الخصوص: "متى وجد العلم في أمة فإنه ينمو ويكمل بالتدريج وسنة الله في ذلك أنّ المتأخر يكون أرقى من المتقدم لأنّ بداية الآخر من نهاية الأول ما لم يطرأ على الأمة من الأمراض الاجتماعية ما يوقف سير العلم فيها، وفي هذه الحالة لا يقال إنّ سنة الله تبدّلت أو بطلت لأنّ سنة الله في المرضى غير سنته في الأصحاء"[47] وبذلك دعا إلى فتح باب الاجتهاد، ولكنه أنكر صحة الاجتهاد إذا خالف الحديث الصحيح، مستنداً إلى رأي الإمام الشافعي.

ما أورده محمد رشيد رضا نابع من تجربته الخاصة، التي تميزت باصطدامها بالهجمة الغربية على المجتمعات الإسلامية، بالتالي كان لا بد للنزعة العقلية لديه من مراجعة معطياتها، وإعادة صياغة مقولاتها.

لكن يبقى أنّ فكر محمد رشيد رضا حفّز العقول من أجل إعادة النظر بالأمور التي طرحت على الساحة الفكرية، وأثمر هذا الأمر بروز تيار فكري تبنى هذه النظرة وعمل على تحقيقها، تمثل في جماعة الإخوان المسلمين، فإذا كان رضا قد أعاد تأسيس مفهوم الأمة نظرياً، وعمل على تعميم فكرة

(46) سعيد إسماعيل علي، مركزية القضية التربوية في فهم واقع الأمة وأسباب تخلفها؛ م.س.

(47) محمد رشيد رضا، محاورات المصلح والمقلد، ص47.

شمولية الإسلام، فحسن البنا نقل الفكرة إلى بُعدٍ عملي، ويذهب عبد العظيم رمضان إلى القول: "إنّ مفهم شمولية الإسلام أحد الأسس الأيديولوجية التي نقلها البنّا عن مدرسة المنار، حيث دافع رشيد رضا عن هذا المعنى، وأخذ يقيم الحجة على أنّ الإسلام نظام ديني لا يتنافر مع الظروف القائمة، وأنّ الشريعة أداة عملية صالحة للحكم"[48]، وهو ما يظهر في أقوال حسن البنّا، التي تنظر إلى الإسلام بشكل شمولي، ويرد عنه بهذا الخصوص: "فهم بعض الناس خطأ أنّ الإسلام مقصور على ضروب من العبادات أو أوضاع من الروحانية، ولكننا نفهم الإسلام على غير هذا الوجه فهماً فسيحاً واسعاً ينتظم شؤون الدنيا والاخرة"[49]، وهذا المفهوم إذا كان يمتلك بعداً نظرياً عند رضا، فهو بالتالي يأخذ وجهة وعظية أخلاقية، ولكن عندما تحوّل إلى تنظير عملي مع البنّا، افترض نقلة في فكر الجماعة المتبنّية، الأمر الذي يعني الانتقال من الفكرة العامة الشاملة إلى الفكرة الخاصة التي تحتاج إلى إطار أيديولوجي يقوم بحملها، كما يحتاج إلى فكرة التنظيم الراعي لها، وهذا ما يجعل هذه الفكرة تصبح مع الوقت جهازاً يعمل على الاستيلاء على السلطة.

وهذا الأمر لم يتأخر عن الظهور في جماعة الإخوان المسلمين، إذ برز في خطاب الجماعة مصطلح الجهاد، وتميز بروح شمولية واسعة شملت كافة مناحي الحياة، وتصل إلى ذروتها من خلال العمل على إصلاح شؤون الخلق وإقامة العدل، مما يعني الذهاب باتجاه قيام تنظيم طليعي يأخذ على نفسه عملية تغيير المجتمع.

ومع هذا التحول، الذي شهده الخطاب الإسلامي باتجاه النظرة الشمولية إلا أنّ نقطة محورية لم يتم التنبه لها، وهي إشكالية علاقة الخطاب الإسلامي بالدولة، فهل يمكن أن يبنى نظام إسلامي على أساس الفكرة الغربية للدولة، وما هو دور هذا الخطاب في ظل خطاب آخر مواجه له؟ هل يقبل هذا الخطاب أن يكون كأيّ خطاب آخر أم لا بد له من إعادة صياغة نفسه من جديد؟ أسئلة كثيرة لن نتمكن من الإجابة عنها هنا.

د. أحمد ماجد

---

(48) عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية، ص287.

(49) حسن البنا، مجموعة رسائل حسن البنا، ص18.

محور
الثورات العربية

ثورة الكرامة والغضب:

من تونس إلى مصر

من تونس الى مصر، فالبحرين وليبيا واليمن وسوريا، رسمت الثورات العربية مسارها المتعرّج والمتداخل، من دون أن تعفَّ آثارها المتفاوتة عن سائر الدول العربية الجمهورية الأخرى (الجزائر والسودان)، والمَلَكية كالأردن والمغرب وعُمان والسعودية، فبدا أنّ الأجيال الشابة والشعوب في هذه البلدان، كانت تعيش في حال من احتقان يترجّح بين اليأس والخوف في انتظار دليل ما أو مثال أو بارقة صغيرة تضيء لها سبيلاً ما لتباشر الانتفاضات على حكامها وأنظمتها الديكتاتورية المزمنة. وحين ظهرت هذه البارقة في تونس، وانتقلت سريعاً الى مصر في الأيام الأخيرة من العام 2010، لم تعد الانتفاضات العربية تتوقف في تحولها ثورات متنقلة ومتتالية الى حدّ التزامن.

المضمون السياسي والاجتماعي والأخلاقي لهذه الثورات، جديد تماماً على الشعوب العربية، وغير مسبوق في تاريخها الحديث الذي هو تاريخ متصل من الإحباطات الحضارية والقومية والوطنية المتعاقبة منذ ما لا يقل عن قرنين من السنين. فالمطلب الأول لهذه الثورات، والذي يكاد أن يكون وحيداً في شموله وعريه، هو الحرية في معناها الانساني الأولي والبسيط، لكن المنطوي على آمال وطموحات ورغبات تختصر حقباً مديدة من تاريخ الشعوب العربية الحديث، وغيرها من الشعوب. والحرية هذه تعني التحرر من المهانة والخوف اللذين جعلهما السلطان الديكتاتوري آلة السياسة والحكم الوحيدة في البلدان العربية منذ أكثر من نصف قرن، وسمى هذه الآلة في الديكتاتوريات الجمهورية، ثورة جعل لها مجلس قيادة مُلهمة (بفتح الهاء

وكسرها) من الضباط العسكريين في كلٍّ من مصر وسوريا والجزائر وليبيا والسودان واليمن.

اليوم، مع هذه الثورات، تباشر الشعوب العربية بنفسها، وللمرة الأولى في تاريخها الحديث، توقها الى الحرية، من دون قيادة ملهمة، مدشنة بذلك حقبة تاريخية جديدة ومديدة، هي حقبة الحريات الشعبية الديموقراطية البادئة الآن، والتي يستغرق مخاضها سنوات يصعب التنبؤ بعددها، وبمصير هذه الثورات ومساراتها.

في هذه العجالة رواية جزئية لما باشرته الثورتان التونسية والمصرية، ولبعض الوقائع والحوادث التي سبقتهما، وأسست للثورة المصرية.

تونس البوعزيزي

لا أحد يعلم لماذا لم تمرّ حادثة إحراق الشاب محمد البوعزيزي نفسه في مدينته التونسية، سيدي بوزيد، مرور غيرها من الحوادث المشابهة والمماثلة. لكنّ المفارق في الحادثة أنّ البوعزيزي لم ينزوِ في مكان خفي عن الأنظار العمومية، ليشعل النار في جسمه، بل هو قام بفعلته في وضح النهار، وفي ساحة عامة، كأنه أراد أن يُعلنَ ويُشهِدَ ويقول: انظروا، ها أنذا أحرق نفسي قرباناً لكرامتي وكرامتهم المهدورة، وخلاصاً من القهر والذل والمهانة التي أعيشها، وأعلم أنكم تعيشونها، مثلي، في هذه البلاد. ثم إنّ الحادثة المروّعة، صوّرها أحدهم، ووزّع صورها على موقع "يوتيوب" الإلكتروني، فتحولت مداراً للتعليق والأسئلة وتبادل الرأي في الفضاء الشبكي للتراسل الحر المفتوح.

في وجه من الوجوه، يمكن تخيل أنّ ما أقدم عليه البوعزيزي عن سابق تصور وتصميم، اندفع اليه في لحظة غضب مفاجئة، متجاوزاً الواقع ونفسه في لحظة "انخطافية" مفارقة لمنطق الواقع. والمفاجئ في فعلته، هو إياه ما حمل شباناً وشابات في تونس، على الخروج، مثله، على منطق الواقع، واقعهم، وتجاوزه وكسره ومفاجأة أنفسهم، بقفزهم، مثله أيضاً، في اللامتوقع والمجهول والغامض، لكسر ما لم يعد قابلاً للتحمل في واقع حياتهم، متخذين الحادثة المروّعة معلماً على إرادة خروجهم على هذا الواقع.

كأنّ مشهد البوعزيزي محترقاً في ساحة مدينته العامة، كان نذير إلهام مفاجئ منعهم من مواراة الحادثة ودلالاتها وصورتها في الغفلة والنسيان، بعدما وُزّعت الصورة على شبكة التواصل والتراسل الاجتماعيين، "تويتر" و"فيسبوك" وغيرهما. هكذا صارت الصور، وغيرها من الأخبار والتجارب والشهادات وتبادل الرأي، مادة حية لمداولات فئات شبابية تونسية، جعلت الشبكة الإلكترونية فضاءً حراً جديداً لعلانية عامة، فردية واجتماعية، تطال الشؤون المعيشية والسياسية في بلادهم. وهكذا راح مدوّنو الإنترنت ومتراسلو "فيسبوك"، يستدخلون حادثة البوعزيزي المروّعة، في سياقات ومعانٍ ودلالات وتأويلات تبين حقيقتها، ولصيقة بوقائع تخصّ كل شخص منهم، قدر ما تندرج في سياق واقع اجتماعي عام خبروه في حياتهم، وتداولوا في شؤونه. فالقهر الذي تعرض له شاب مثلهم يعرفونه، ويعرفون أنّ دافعه الى إحراق نفسه، ليس بغريب عنهم، بل قد يكون كثيرون منهم تعرضوا لمثله، وعاشه هذا أو ذاك، فيما هو يحاول، شأن البوعزيزي، تحصيل لقمة عيش ضئيلة، يعزُّ تحصيلها، من دون إهدار كرامته، والتعرض للعنف والمذلة في "بلاد المهانة والخوف" البوليسي. أما المفارق في مآل فعلة الشاب التونسي، فهو تحويلها المفاجئ لحظة إلهامٍ مستمد من فعلته "القربانية" المفاجئة التي حملت الشبان والشابات من مواطني العلانية العامة، الفردية والحرة والإرادية والذاتية، في تونس، إلى التداعي للقيام بانتفاضة مواطنية على أنفسهم وخوفهم أولاً، وعلى سلطان المهانة والخوف المديدين في بلدهم، ثانياً.

لكنّ انتفاضتهم هذه، لم توضع لها خطة مسبقة ولا موعد أو توقيت مسبق، سوى التوقيت المستلهم من حادثة البوعزيزي. لذا استمروا يصنعون الانتفاضة صناعة عفوية أو تلقائية مفاجئة في كل لحظة. ثم إن انتفاضتهم انطلقت وتوسعت بلا قيادة، سوى إرادتهم الجديدة، الذاتية الفردية والجماعية التي وُلدت في الشوارع والساحات العامة. وشيئاً فشيئاً راحوا يهتفون "الشعب يريد إسقاط النظام" الذي ما أن كسروا حواجز خوفهم من سلطانه الأمني، حتى انتقل الخوف الى الديكتاتور، ففرّ فراراً مفاجئاً لم يتوقعوه. لم تشمل المفاجأة في الانتفاضة الشبابية التونسية، الشبان والشابات الذين أطلقوها فحسب، بل هي شملت فئات واسعة من الشعب التونسي، الذي

سرعان ما هبَّ الى المشاركة في التظاهر السلمي والمدني، على مثال التظاهرات الشبابية في المبادرة وأشكال التنظيم الحر والتلقائي. وهكذا فوجئ الشعب التونسي بإرادة الشباب وفاعليته، كما فوجئ الشباب بمدى استجابة الناس وتضامنهم ومشاركتهم في انتفاضتهم التي حوّلها الشعب ثورة منتصرة شملت مفاجأتها العالم كله.

مصر خالد سعيد

انتقلت المفاجأة التونسية سريعاً إلى مصر، كأنما إلى مجموعات شبابية مصرية كانت تعيش في انتظار لحظة إلهام ما، فتلقفتها من يوميات الحدث التونسي الكبير، وتفاعلت معه على مثال كيميائي وشعري سريع، أو على مثال صعقة مفاجئة. وإذا كان الشبان والشابات التوانسة استمدوا الإلهام من حادثة البوعزيزي "القربانية" وجعلوها موعداً لانتفاضتهم المفاجئة – بعدما كان لبنانيو ولبنانيات 14 آذار (مارس) 2005، قد جعلوا من حادثة اغتيال رفيق الحريري في بيروت، مصدراً لإلهامهم المفاجئ في الانتفاض لكرامتهم الوطنية المهدورة منذ سنين كثيرة على أيدي أجهزة الأمن السورية واللبنانية المشتركة – فإنّ أكثر من سنة كانت مضت على "الهتاف القرباني الشبابي المصري: كلنا خالد سعيد" الذي قتله رجال أمن مصريون وسحلوه في شارع بمدينته، الاسكندرية.

من هو خالد سعيد، وما هي قصته، وهل هو محمد بوعزيزي مصر؟

خالد سعيد شاب من أبناء الفئات الوسطى في مدينة الاسكندرية. ككثيرين من أمثاله في المدن المصرية، كان من ناشطي شبكات التراسل والمناقشة وتبادل التجارب والرأي في شؤون بلده، في فضاء العلانية العامة الإلكتروني. وكان الناشطون والناشطات على شبكات التراسل هذه، درجوا على استعمال الصور والأفلام التي يلتقطونها بكاميرات هواتفهم المحمولة والجوّالة معهم في الأماكن العامة، "سلاحاً" صحافياً حياً على موقع "يوتيوب" الإلكتروني، إلى جانب تعليقاتهم المصورة، ومناقشاتهم على "فيسبوك". على هذا المنوال، صادف أن حصل خالد سعيد في العام 2009، على شريط يصوّر رجالاً من "الأمن المركزي" وهم يتقاسمون الأموال والمخدرات مع عصابات الاتجار بها، فنشر الشريط على موقع "يوتيوب"

الذي جعل الحادثة فضيحة موثقة في بلد سلّط نظامه جهازه الأمني تسليطاً ثقيلاً على الناس، وخصوصاً على الفئات الشابة المدينية والمتوسطة التي أكسبتها ثقافتها وذائقتها الجديدتان حساً مدنياً وأخلاقياً وقانونياً منافياً للسلوك المملوكي والعثماني والبوليسي المحدث الذي يسلكه رجال أجهزة الأمن مع الناس في الشوارع وغيرها من الأماكن العامة والمراكز الأمنية في الديار المصرية. والحق أنّ هذه الحساسية الشبابية، وما يتصل بها من احترام للنفس والذات، مصدرهما حسّ مدني جديد ومعاصر بالمواطنية وحقوق الانسان والمواطن وواجباتهما. وهذا ما حمل شباناً من الفئات المتوسطة الجديدة وشاباتها في مصر، على تكثيف نشاطهم الاحتجاجي في السنين الخمس الأخيرة. أما خالد سعيد فنشر صوراً عن واحدة من حوادث فساد عناصر من رجال الأمن، فقام هؤلاء بدهمه وهو جالس مع أصدقائه في مقهى بالإسكندرية، وانهالوا عليه ضرباً عنيفاً، ثم اقتادوه سحلاً الى مركزهم، حيث أجهزوا عليه، ورموا جثته المشوّهة في الشارع أمام المقهى. لكنّ صديقاً له قام بتصوير الجريمة بكاميرا هاتفه المحمول، وبثّ الشريط المصور على شبكة "يوتيوب". وحين عاين طبيب شرعي جثة القتيل، كتب في تقريره أنّ الشاب توفي مختنقاً بابتلاعه كمية من حشيشة الكيف كانت في حوزته، وحاول إخفاءها عن أنظار رجال الشرطة. أما الشريط الذي بُثّت صوره على "يوتيوب"، فبيّن التشوهات في وجه خالد سعيد، إلى جانب صوره شاباً أنيقاً، منطلقاً ومبتسماً، قبل الحادثة، فأظهرت لشبان الفئات الوسطى المصرية وشاباتها، المصير المحتمل لكل من يحاول منهم أن يجاهر بتذمره من فضائح الفساد والقسوة التي تتفشّى في المجتمع المصري، وتُعرّض كل من يتصدى لها بالتوثيق والمساءلة والمناقشة، إلى الاعتقال والتعذيب والسحل على أيدي رجال أجهزة الأمن الساهرة. وما تعرّض له خالد سعيد، حمل مجموعة من ناشطي العلانية العامة الشبكية، على إنشاء صفحة على الشبكة، وأطلقوا عليها تسمية "كلنا خالد سعيد".

"يوم الغضب" المصري

صبيحة 26 كانون الثاني (يناير) الماضي، بعد ليلة على "يوم الغضب" المصري الأول المستلهم من الثورة التونسية، تصدّرت الصفحة الأولى من

صحيفة "الأهرام" القاهرية، صورة لوزير الداخلية المصري، حبيب العادلي، وإلى جانبه باقة من الورود، وعنوان عريض يعلن أنّ "المواطنين احتفلوا (أمس مع) الشرطة بعيد(ها) مبتهجين فرحين وتبادلوا الورود والشوكولا. في مصر كان داعي الشبان والشابات إلى يوم غضبهم في عيد الشرطة، هو اكتمال إرساء نظام الرئيس حسني مبارك تسلّطه على الدولة والمجتمع، على أربعة أركان متداخلة:

1 – حزب حاكم يحتكر إدارة سلطات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية، وأجهزتها الأمنية ومؤسساتها العامة كلها، ويسيّرها تسييراً فوضوياً وعرفياً، على قاعدة من شبكات الولاء والاستزلام، تخترق المجتمع وسلطات الدولة من قمة هرمهما إلى قاعدتيه.

2 – محمية اقتصادية خاصة ومغلقة من رجال الأعمال والمال والسماسرة والصفقات، الذين جمعهم جمال مبارك، نجل الرئيس، حوله، تمهيداً لعزم والده على توريثه عرش مصر "الرئاسي". تربّعت هذه المحمية في قمة جهاز الحزب الحاكم، وامتدت شبكاتها الرمادية الواسعة للنهب والفساد الاقتصادي والإداري إلى قلب مؤسسات الدولة وأجهزتها البيروقراطية، المهملة والمهترئة، والتي أشاعت، إلى جانب القطاع الخاص، ما يشبه نظام "رقّ اقتصادي، إداري وقانوني"، وفقاً لعنوان مقال ترجمته منال نحاس ("الحياة" 23 شباط /فبراير الماضي)، وكتبه في "لوفيغارو" الفرنسية (17 شباط/فبراير)، مدير "مركز الحرية والديموقراطية في البيرو"، هيرنا ندو دي سوتو.

المقال هذا تلخيص لدراسة ميدانية تحليلية أجراها المركز بتكليف من الحكومة المصرية، فبيّنت نتائجها المكتوبة في ألف من الصفحات العام 2004، أنّ "الاقتصاد السفلي الذي يشغّل 9،6 ملايين شخص خارج الإطار القانوني، هو أكبر رب عمل في مصر. وقدّرت الدراسة قيمة التبادلات والملكيات غير الشرعية في مصر، بـ248 بليون دولار، أي ما يعادل 30 ضعفاً من قيمة سوق الشركات المسجّلة في بورصة القاهرة". وفي الخلاصة أشار دي سوتو إلى ما سماه "تمييز عنصري اقتصادي" في مصر.

3 – جهاز أمني لجب (مليون وسبعماية ألف رجل) لتسوير محمية النهب والفساد وسلطة الحزب الحاكم، وحمايتهما.

4 – جهاز إعلامي من المنتفعين والمرتزقين النافخين في أبواق صحافية مرتبطة بالحزب الحاكم ومحميته الاقتصادية.

فبعد تحييد المؤسسة العسكرية المصرية من سدة الحكم، عقب تسلطها على الدولة والمجتمع المصريين، منذ انقلاب "الضباط الأحرار" الناصريين في العام 1952، وبعد إبقائها متمتعة بإدارة مؤسسات اقتصادية كبرى مستقلة وضمّ ضباطها الكبار المتقاعدين الى المحميّة، نهضت السلطة المصرية على هذه الأركان الأربعة، تاركة الدولة والمجتمع في ركود وخواء سياسيين واقتصاديين واجتماعيين وثقافيين، يعودان إلى بدايات النظام الناصري.

أما أحزاب المعارضة الكرتونية الشائخة، فجعلها النظام ديكوراً خاوياً، مستعملاً جماعة "الإخوان المسلمين" فزاعة لتخويف المصريين والعالم. وبناء على هذا، كله قامت البروبغندا الإعلامية للحزب والسلطة ببث فكرة توريث عرش مصر لنجل الرئيس، قائلة في كل يوم وساعة: "هوّ في حدّ غير جمال إبن الريس؟ هوّ مين، هوّ فين؟! ليس هنالك أحد أفضل من جمال".

شباب 6 أبريل

في ظل هذين الركود والخواء كانت قد بدأت تنشأ، عبر شبكات التراسل على موقع التواصل الاجتماعي "فيسبوك"، مجموعات شبابية من فئات متوسطة مصرية، وجدت في هذه الشبكة متنفساً للتبادل والمناقشة. انطوى هذا الفضاء على تمردات فردية أخذت أصداؤها تلتقي وتجتمع في روافد وتيارات نشأت عنها علانية عامة تعبيرية متشابكة، تعويضاً عن الحصار السياسي والإعلامي والاختناق الاجتماعي السائدين في مصر. بعض من شبان هذه الشبكات وشاباتها، كان بدأ عمله المهني في الخارج، بعد تحصيله مؤهلات دراسية جامعية ومهنية محدثة، لم تسعفه في العثور على فرصة عمل مناسب ومجزٍ في بلده المختنق بالفساد والمحسوبية وشراء

الولاء لقاء لقمة العيش. ومنهم من ظلّ عاطلاً عن العمل، مختنقاً بيأسه، فوجد في العلانية العامة للمراسلات متنفساً للتعبير الحر، بعيداً من الحياة اليومية الغارقة في الفوضى والزحام العارمين، وفي تردي الخدمات العامة وانحطاطها وخرابها العميم، ناهيك عن تمزق النسيج الاجتماعي والوطني للتواصل الانساني، وعن تفشي التسيب والعدوانية والمهانة في الحيز العام الحافل بأخبار الفضائح اليومية الوقحة لأهل السلطة والحزب الحاكم.

وإذا أضفنا إلى هذا كله الدرك الذي انحدرت إليه صورة مصر والمصريين في العالم، نعلم لماذا سارعت مجموعة شبابية من متراسلي "فيسبوك"، إلى تبني فكرة دعوة الى إضراب عام في مصر، أطلقها الصحافي مجدي أحمد حسين، تضامناً مع عمال مدينة المحلة المصرية المضربين في آذار (مارس) 2008، بعد موجة عارمة من الغلاء وارتفاع أسعار السلع الأساسية.

لم يكن أحد من المجموعة يعلم مسبقاً مآل الدعوة، ومدى التجاوب معها، في مجتمع لم يعتد مثل هذه الدعوات منذ زمن بعيد، رغم احتقانه المكتوم. مجموعات شبابية كثيرة شاركت في مناقشة الفكرة، فتبناها حوالي 70 ألف شخص من المتراسلين، وحدّد للإضراب العام موعد في 6 نيسان (أبريل) 2008. لكنّ الدعوة لم يكن لها من إطار ينظمها خارج الإطار الشبكي الأفقي والحر والمفتوح.

طوال الأيام السابقة على موعد الإضراب العام، نشطت المراسلات والمناقشات بين أصدقاء وصديقات مجهولين راحت تتزايد أعدادهم وتتضاعف. ثم لم يلبث الكلام عن الإضراب العام المفترض، أن انتقل إلى غيرهم من المدوّنين على الانترنت، واختلط بتبادل الرأي في دوائر وبين فئات من الناس أثناء تواصلهم ولقاءاتهم اليومية المباشرة، فانتشرت الدعوة المرتقبة والتداول فيها، وسريا سريان شائعة انفصلت عن مصدرها الأول، وعن مطلقيها الذين استمرت مداولاتهم في شعاب الشبكة الالكترونية ودوائر العلاقات الواقعية، من دون حدود ولا تمييز.

وزير الداخلية وضباط جهازه الأمني ومخبروه، استشعروا بأنّ الدعوة تثير لغطاً وبلبلة غير متوقعين بين الناس وفي الشارع، وسط طغيان حالٍ

من الترقب والحذر والحيرة. الجهاز الأمني احتاط للأمر، فنشر في شوارع القاهرة، فجر نهار 6 نيسان (أبريل) 2008، وحدات كبيرة العدد من رجال "الأمن المركزي". مشهد انتشار رجال الأمن الكثيف زاد من ترقب الناس ومن أحاديثهم عن الإضراب الذي أصبح واقعاً ملموساً، مما حملهم على عدم إرسال أولادهم الى المدارس. ومن كان في حيرة من أمره بين الذهاب الى عمله وعدم الذهاب، مكث في منزله مترقباً ما سيحدث، فتزايدت أعداد الموظفين الذين لم يذهبوا الى أعمالهم. ومن خرج من منزله في ذلك النهار، رأى أن القاهرة كحالها في نهارات العطل الأسبوعية (الجمعة). لكن بدل خدر العطلة واسترخائها، ساد حذر متوتر نتيجة كثافة وحدات الأمن في الشوارع، فخبر الناس تجربة الإضراب العام الذي كان جديداً عليهم وغير مسبوق في حياتهم. وصنفت التقديرات الناس في نهار الإضراب، بين فئة استجابت إليه عن سابق تصور وتصميم، وفئة توسلته للتعطيل عن العمل، وفئة امتنعت عن الخروج من المنازل نتيجة الخوف.

لكن التجربة هذه حملت مطلقي الدعوة على التداول في هذا الاختبار، فاكتشفوا أنّ ما حدث يرقى إلى تجربة جديدة غير مسبوقة في العمل الاحتجاجي، وفتح في جدار الخوف من الإقدام على الفعل والتحرك، باباً واسعاً لم يكن في الحسبان، بل خارج التوقعات. وهذا ما حمل مطلقي الدعوة على المسارعة إلى إعلان ولادة "حركة شباب 6 أبريل" التي شاركت بقوة في "يوم الغضب" في 25 كانون الثاني (يناير) 2011.

الغضب المصري اليائس

بعدما سمعت – أنا اللبناني المقيم في القاهرة منذ عشر سنين – خبر سقوط الرئيس التونسي زين العابدين بن علي، اتصلت هاتفياً بأحد أصدقائي المصريين، مستطلعاً وقع الخبر عليه. كنت في الطريق إلى مطار القاهرة، واستمرت مكالمتي مع الصديق أكثر من نصف الساعة استغرقها وصولي إلى المطار من ميدان التحرير. عبثاً حاولت أن أصرف عنه اليأس الذي يخالط فرحه الكبير بالحدث التونسي. كان فرحه ينطوي على أمل خائب من أن يحدث شيء ما في مصر، يهزّ ثبات نظام الرئيس حسني مبارك الذي يُجمع المصريون على أنه استطاع تدجين الشعب المصري، وتسوير سلطانه

البوليسي والفاسد، بزرع الخوف من طغيانه في قلوب المصريين.

في المكالمة الهاتفية الطويلة بيننا، قال لي صديقي: إنّ الفرح المصري الخائب بالحدث التونسي، منتشر في مدوّنات المصريين الفورية على شبكة التواصل الاجتماعي. أخبرني بأنّ المدونين - فور سقوط الرئيس بن علي في يوم 14 كانون الثاني (يناير) - أخذوا يتداولون في شأن توجيه دعوة للتظاهر في شوارع القاهرة لمناسبة "عيد الشرطة" في 25 من الشهر نفسه. لكنه، فيما هو يخبرني بذلك، لم يكتم يأسه من الدعوة ومن التظاهر المرتقب الذي لا بدّ من أن يكون قد تخيل له ذلك السيناريو المعهود للتظاهر في مصر منذ أكثر من خمس سنين: مئات من المتظاهرين الشبان والشابات، تحاصرهم ألوف مؤلفة من رجال الأمن المركزي، فتطبق عليهم وتعزلهم عن المارة والعابرين في الشوارع، ثم تنهال عليهم ضرباً بالهراوات، وترمي من تعتقله منهم، إما إلى مجموعات من البلطجية "المدنيين" كي تسحله في الشارع، أو ترميه في شاحنة من شاحنات الأمن، وهي سجن معدني للعنف قبل عنف سجون المراكز الأمنية.

أنا نفسي أبصرت مشاهد من هذا السيناريو غير مرة في شوارع وسط البلد القريبة من ميدان التحرير. لكنني قبل إنهائي مكالمتي الهاتفية مع صديقي قلت له: "عقبال مبارك، يا هاني، عقبال مبارك". بعد هنيهات من الصمت، راح يقول في صوت مرتجف متقطع، وأقرب إلى مونولوغ شخصي منفرد: لا، لن يحدث شيء في مصر، بلاد المهانة والقهر الثقيل المتكلّس. نحن شعب مكسور، محطّم. لقد حطمنا هذا النظام منذ ثلاثين سنة، بل ستين. مصر مصابة بلعنة كبرى مزمنة. لعنة لن يُخرجها منها ما حدث في تونس. شبان مصريون كثيرون أحرقوا أنفسهم، علَّ أحدهم يكون محمد بو عزيزي مصر، لكنّ عبثاً ومن دون جدوى. لا شيء يحرّك الأسن المزمن في المستنقع المصري الكبير.

في مطار القاهرة، منتظراً الطائرة التي ستقلني إلى الدار البيضاء، رحت أفكر في أسباب هذا اليأس المصري العميق. حضرت في ذهني حادثة تفجير كنيسة القديسين القبطية في الاسكندرية، قبل أقل من أسبوعين. فمصر كانت لا تزال تعيش في معمعة الذيول الطائفية المرّة للحادثة الدموية التي ذكرتني بتفجير كنيسة سيدة النجاة في مدينة جونية اللبنانية، غداة توقف الحرب

الأهلية الملبننة، قبل أكثر من عشرين سنة. كان تفجير كنيسة الاسكندرية قد فاقم الاحتقان الطائفي أو الديني في مصر، ونقله إلى مستوى خطر على النسيج الوطني المصري، في سياق مسار طويل من سلسلة حوادث طائفية متتالية. فاحتكار السلطة، وتحويلها قبضة أمنية عارية وأداة للنهب الاقتصادي، وغياب أطر التعبير السياسي للمنازعات الاجتماعية، وخراب مؤسسات الحكم وأجهزة الدولة الإدارية وفسادها، وانهيار الخدمات العامة، وضيق فرص العمل، وانحدار فئات اجتماعية واسعة إلى البطالة والفقر، وترك المجتمع المصري كله في حال من التفكك والاستنقاع والتحلل، أدت إلى تأجيج المشاعر الطائفية بين الأقباط والمسلمين.

لكن أجهزة النظام وجدت في إذكاء هذه المشاعر المتأججة، مجالاً لتصريف اختناق المصريين وكبتهم السياسي والاجتماعي، فاستغلت الاحتقان الطائفي في تخويف الأقباط من المسلمين، وتخويف المسلمين من الأقباط، على قاعدة إيهام كل من الطرفين بأنّ النظام القائم هو سنده وحاميه الوحيد في مواجهة الآخر. فأجهزة النظام، ومنها "الحزب الوطني" الحاكم، استغلت موجة الإسلام الشعبي الزاحف، وأجّجته ضد الأقباط المحتقنين خوفاً من هذا الإسلام الذي لجأت إليه فئات اجتماعية مصرية واسعة تحت ضغط الخواء الثقافي والقهر الاقتصادي والسياسي. واحتقان الأقباط وخوفهم من الأسلمة، دفعاهم إلى تشبث متشدّد بهويتهم الدينية التي شعروا بأنها مهدّدة تهديداً وجودياً، فأقبلوا إقبالاً كثيفاً ومستميتاً على تشييد الكنائس التي تتشدّد أجهزة النظام الإدارية وقوانينها في منح التراخيص لتشييدها. وهي إذ تسمح لهم ببناء كنيسة، تقوم بذلك على نحو مخاتل، بعدما تُشعِر الأقباط بأنها منحتهم الترخيص منّة وصدقة منها عليهم، كأنهم أهل ذمة في بلادهم. وما يشعر به الأقباط من ظلم وحصار وخوف، راحت أجهزة النظام تحوّله حقداً على الإسلام والمسلمين، الذين يبادلون الأقباط حقداً مماثلاً يجيّره النظام إلى رصيده الإسلامي، موهماً المسلمين بأنه لصالحهم يتشدّد ضد الأقباط في إعاقته إقبالهم المحموم على تشييد الكنائس. ويستغل النظام وحزبه الحاكم المشاعر الطائفية المتبادلة التي أجّجاها وقاما برعايتها، في إخافة كل جماعة من الأخرى. والسلوك هذا هو الذي يسمح للنظام المصري بتسويق سمعته وصورته في أوروبا وأمريكا باعتباره حامي الأقباط من

التشدد الإسلامي الزاحف في مصر، وفي طليعته تشدد "جماعة الإخوان المسلمين" القوية والناشطة، رغم إجراءات الحظر الرسمية والقانونية المفروضة عليها، فيما يغذي القمع السياسي والخواء الثقافي اللذان رسخهما النظام، زحف الأسلمة في نسيج المجتمع. والأسلمة الزاحفة هذه يستشرس النظام في إخافة الدول الغربية منها، مظهراً لها أنه وحده القادر عل كبحها وقمعها، في مقابل استعطائه الدعم السياسي والمالي من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وتثبيت الرئيس مبارك وذريته من بعده على عرش مصر. هذا التلاعب المسموم بالمشاعر الدينية والطائفية، استعملته جماعة الحزب الحاكم في مصر – أي مافيا رجال الأعمال والمال المتحلقة حول جمال مبارك، نجل الرئيس، والتي تدير ميليشيات "مدنية" من البلطجية ورعاع الحضيض الاجتماعي بقيادة ضباط من جهاز الأمن المركزي ورعايتهم – في انتخابات مجلس الشعب الأخيرة، الشكلية والمزورة. وهذا ما فعله النظام الإيراني في انتخابات الرئيس أحمدي نجاد لولاية رئاسية ثانية، قبل إطلاقه ميليشيا الحرس الثوري لقمع شبان "الانتفاضة الخضراء" وشبانها وشاباتها، قمعاً دموياً في شوارع طهران، بعدما هبوا معترضين سلمياً على تزوير الانتخابات الرئاسية. أما في مصر، عشية انتخابات مجلس الشعب، فقام محافظ الجيزة المتصلة بالقاهرة، بإرسال جرافات لهدم كنيسة في المحافظة، مدّعياً أنّ بناءها مخالف للقوانين. أثار شروع الجرافات بهدم الكنيسة المفاجىء، غضبة أقباط الجيزة، فخرجوا إلى الشوارع دفاعاً عن كنيستهم، فواجهتهم قوات الأمن مواجهة عنيفة أسقطت منهم قتيلاً وجرحى، ثم دارت صدامات أهلية بينهم وبين جيرانهم المسلمين الذين أراد المحافظ بفعلته إيهامهم بأنّ النظام حامي حمى الإسلام والمسلمين، لكسب ودهم إلى جانب حزب السلطة في الانتخابات المرتقبة.

بعد هذه الحادثة وتزوير انتخابات مجلس الشعب الأخيرة، جاءت حادثة تفجير كنيسة الاسكندرية التي أعقبتها أيضاً صدامات بين المسلمين والأقباط، مما حمل مراقبين على الحديث عن احتمال نشوب حرب أهلية طائفية داهمة في مصر. وإذا أضفنا تفاقم هذا الاحتقان إلى حال التفكك والتآكل والفساد والاستنقاع والخواء التي أرسى النظام ركائزها عميقاً في المجتمع المصري، وجعلها سياسته العامة، ندرك أي يأس عميق وعميم من

احتمال حدوث تغيير ما، ملأ صدور المصريين، ومنهم أصدقائي الذين زاد شغفهم بالانتفاضة التونسية من يأسهم وحسراتهم المرة. فأحدهم روى لي مرة أنّ طبيب طفلته القبطي عزف عن استقبال غير المرضى الأقباط في عيادته. وأخبرني آخر بأنّ المعالج الفيزيائي، أصرّ أخيراً على إظهار بقعة سوداء على جبينه، علامة على إكثاره السجود أثناء أدائه الصلوات الخمس. وإمعاناً في تدينه الإسلامي، الشكلي، أخذ يُسمع مرضاه، فيما هو يدلّك أجسامهم، أدعية دينية من جهاز تسجيل موصول بمكبرات صوت تصدح منها الأدعية في العيادة كلها. وروى لي صديق ثالث أنّ سيدة لبنانية مسيحية تدير شركة في القاهرة، فوجئت بأنّ موظفة شابة قبطية تركت عملها، قائلة إنها لا تتحمل أن تعمل إلى جانب موظفات مسلمات في الشركة نفسها.

في وجه من وجوهه يذكّر تلاعب النظام المصري بمشاعر المصريين الطائفية، بـ"سياسة" النظام السوري اللبنانية والفلسطينية في أيام الحروب الأهلية الملبننة (1975– 1989)، وصولاً إلى اتفاق الطائف (1989) الذي استعمله النظام إياه، لمنع الجماعات اللبنانية من احتمال صوغها حياة سياسية وطنية متوازنة ومستقلة. أما دوافع النظام المصري إلى تأجيج المشاعر الطائفية بين الأقباط والمسلمين، فقد تكون وليدة شعور أركان حزبه الحاكم ومهندسي سياسته، بأنّ بعضاً من حجار جدار الخوف المزمن، من قيام المصريين على سلطان القهر السياسي والأمني والاقتصادي، بدأت تتهاوى، ولو بطيئاً، في السنين العشر الأخيرة. من الأمارات الأولى على فتح ثقب في ذلك الجدار، إقدام حركة "كفاية" على الاحتجاج المدني والسلمي في شوارع القاهرة، اعتراضاً على احتمال توريث الرئيس مبارك عرش مصر لابنه جمال الذي بدأ يبرز ويتصدر شلة رجال الأعمال في الحزب الحاكم.

مع تصدر هذه الشلة وتوسعها، تزايد نفوذ جمال مبارك، وإلى جانبه أحمد عز الذي عين أميناً عاماً للحزب، ولقبه المصريون "أبو حديد"، لاحتكاره تصنيع الحديد والاتجار به في مصر كلها. وحوّلت الشلة الدولة والاقتصاد المصريين، محميات لحاشية سلطانية رمادية من رجال الأعمال الاحتكاريين والنهّابين الذين عمموا الفساد، فلم يعد من سبيل إلى العمل وتحصيل لقمة العيش، إلا من طريق المراءاة والتزلف للانخراط في شبكات

الاستزلام التي جعلها الحزب "الوطني" أداة أو سلكاً تنظيمياً واسعاً للفساد والولاء والخضوع والتسلق الاجتماعي.

اخترق هذا السلك الهرم الاجتماعي من قمته في الحاشية السلطانية المغلقة، إلى قاعدته السفلى الغارقة في حضيض الفقر والبؤس والشقاء، أي الدهماء أو الرعاع. ومن هذه القاعدة الواسعة في أرجاء المجتمع المصري، يجنّد رجال الحاشية وأقطاب الحزب في مجلس الشعب مئات الألوف من البلطجية، لشراء سكوتهم واستعمالهم في المناسبات وأوقات الحاجة، ومنها الانتخابات التي يشكل الحزب لوائحها في ما يشبه مزاداً علنياً يفوز فيه الأشد ولاءً وتزلفاً والأقدر على دفع إتاوات مالية. وبين قمة هذا السلك وقاعدته، تتشابك فئات واسعة من موظفي الإدارة العامة وأبواق الصحافة والإعلام، وضباط الجيش المتقاعدين، وسماسرة الأعمال والصفقات العقارية والوكلاء. هكذا تحول المجتمع المصري المنهك ومقدراته، أرضاً سائبة ليس فيها من الخدمات العامة المهترئة والمتآكلة، سوى ما يؤمن دورة حياة بائسة ومختنقة لعموم المواطنين، وما يضمن استمرار تسلط أهل المحمية الخاصة عليهم.

على مثال كل أنظمة الحكم التي تحتكر السلطة فيها محميات خاصة للنهب المالي في شتى ميادين الحياة الاقتصادية، المسوّرة بجهاز أمني بوليسي، تحول الكذب اليومي الرسمي سياسة عامة للنظام المصري. وفقاعة الكذب هذه ليست سوى ستار دخاني لا يستر شيئاً من فضائح النظام. فبينما راحت فئات الشعب المصري المليونية، والتي تطغى عليها الفئات العمرية الشابة، تغرق في الضيق والبؤس والكآبة، بحثاً عن فرص عمل شبه مستحيلة، وليس من باب إليها سوى للمحاسيب والأتباع، تنامت كالفطر في أحاديث المصريين اليومية أخبار فضائح النظام ورجاله من كل صنف ولون في السنين العشر الأخيرة. لم يبقَ قطاع اقتصادي ومالي وإداري في منأى عن الفضائح: من صفقات الأدوية والقمح وغيرهما من المواد الغذائية الفاسدة، إلى وهب أراضي الدولة مجاناً أو بأسعار رمزية لرجال الحاشية الذين يشيدون عليها منشآت سياحية ومدناً جديدة معزولة للسكن الباذخ، ومن مقتل مئات المصريين في وسائل النقل المهملة والتالفة من دون محاسبة أحد، إلى تحويل القضاء والإدارة العامة أدوات سلطانية للنافذين

والأتباع، وتحويل الصحافة وغيرها من وسائل الإعلام صروحاً خاوية للكذب ومجالاً لعمل مدّاحي النظام ورجاله لقاء إتاوات مالية، كحصول رئيس تحرير صحيفة "الأهرام" على 20 في المئة من مردود الإعلانات... الخ.

وسط هذه المتاهة اليومية من الفضائح التي راحت أخبارها تروج بين الناس في أسلوب الكوميديا السوداء، تعبيراً عن اختناق كابوسي لا مخرج منه، راحت وسائل الإعلام الرسمي تنشر صورة وردية زاهية عن النمو الاقتصادي في مصر. كأنّ النسب الرقمية المرتفعة لهذا النمو (6–7 في المئة) الذي تذهب معظم عائداته إلى أرصدة رجال المحمية الخاصة وحاشيتها، تكفي وحدها للقول إنّ مصر وشعبها ومجتمعها ومؤسساتها العامة بألف خير من الله. وبين حدّي الأكاذيب والفضائح والارتفاع الجنوني للأسعار التي فاقت نسبتها في مصر كل بلدان العالم، لم يُترك للمصريين سوى الاختناق ببؤسهم وغضبهم اليائس، فيما هم يغرقون في الذل والمهانة لتحصيل معيشتهم التي لا تتحصل إلا من طريق إهدار الكرامة الإنسانية واحتقار الذات. هذا ما حمل مجموعات من شبان الفئات الوسطى وشاباتها، على اقتحام فضاء افتراضي لتبادل حرّ للرأي والخبرات والتجارب على شبكة التواصل الاجتماعي الإلكترونية، من دون أن يحدس أحد من شبان هذه المجموعات وشاباتها بأنّ ما يقومون به سوف يؤدي إلى ما شهدته مصر ابتداء من 25 "يناير" (كانون الثاني) الماضي. لكن هذا الشعور نفسه كان له وجه آخر، مأسوي، في المجتمع المصري. فالإحصاءات تشير إلى حدوث تسعة آلاف حالة انتحار في مصر السنين الأربع الأخيرة. معظم المنتحرين هم من الفئات العمرية الشابة، وخمسة آلاف منهم أقدموا على الانتحار في العام 2009، إضافة إلى مئة ألف محاولة انتحار فاشلة في العام نفسه.

* * *

من فضاء العلانية العامة الشبكية، التي باشرها "شباب 6 أبريل" ومجموعة "كلنا خالد سعيد"، اندفع الشبان والشابات في مصر إلى التظاهر في الشارع في مجموعات صغيرة، بدأت تتراكم تجارب وخبرات ونشاطات احتجاجية جزئية، هي نفسها التي اعتمدها شبان الثورة المصرية وشاباتها في "25 يناير". كأنهم في احتجاجاتهم الجزئية طوال ثلاث سنين، كانوا يبتكرون "خطة طريق" مسبقة – لكن ديموقراطية، احتمالية وغير مدركة ولا

مؤكدة وبلا قيادة – لإسقاط النظام المصري. وربما لولا التجربة التونسية التي سبقهم إليها شبان تونس وشاباتها، لما أزف موعد تجربتهم الأخيرة الكبرى التي باشروها غير مدركين مآلها، برغم أنّ النداء المصوّر الذي أطلقته الشابة أسماء محفوظ على موقع "يوتيوب" مساء 24 يناير (كانون الثاني)، قالت فيه بصوتها: "بكرا بداية النهاية، أول خطوة حقيقية على طريق التغيير. لا تأخر. العَلَم مع كل واحد. البلد دي بلدنا، وحقنا نطالب إننا نعيش بالبلد دي كبني آدمين وكمصريين. بكرا يا شباب حستناكو. بكرا أملنا. بكرا حلمنا".

محمد أبي سمرا

التيارات الإسلامية والحراكات الشعبية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله وخاتم النبيين محمد بن عبد الله، الرحمة المهداة للعالمين، والمبعوث للناس أجمعين إلى يوم الدين، ورضوان الله على كل من اتبع هداه، واستنّ بسنته من الصحابة والتابعين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإنّ الأمة الإسلامية ظلّت خير أمة أُخرجت للناس، طيلة العصور التي كانت متمثلة فيها بالإسلام تمثلاً كاملاً في حياتها، وأنماط سلوكها، وأخذت في التقهقر والانحدار رويداً رويداً بحسب انحرافها عن الإسلام فكرياً وسلوكياً وحضارياً، حتى كانت الطامة الكبرى، بإبعاد الإسلام كلياً عن معترك الحياة، وجعل الواقع الحياتي في العالم الإسلامي متناقضاً مع الإسلام، من غير نكير أو استهجان، وخير تصوير لما وصلت إليه أمور المسلمين في ظل الهيمنة الاستعمارية الغربية بعد الحربين العالميتين وإلى يومنا هذا. ما قاله محمود شاكر وغيره من المفكرين:

(...غدت البلاد الإسلامية موجّهة بحسب التوجيه الغربي، حيث أصبحت الأجهزة الإعلامية، وأدوات التوجيه الفكري والثقافي كلها بيد الاستعمار الغربي، وأعوانه من العملاء المضللين، لذا نجد هذه المرحلة قد تميزت بأنّ أصبحت الثقافة الغربية هي المصدر الوحيد لما تُحشى به عقول الناشئة...)[1].

(1) محمود شاكر، المسلمون تحت السيطرة الرأسمالية، المكتب الإسلامي، بيروت،

وفي ظل هذه الظروف التي آلت إليها الأوضاع في العالم الإسلامي، ساد في الأمة التعظيم لكل ما هو غربي، مما أدى إلى التبعية الفكرية والسياسية والاقتصادية والعسكرية للغرب، بل قد سرى في الأمة تيار التغريب، والدعوة للذوبان الثقافي والحضاري في الغرب، وصاحَب هذه الظاهرة انبهارٌ بالغرب وحضارته العلمانية، أدى لجعل الغرب مقياساً لكل صلاح أو فساد، ومقياساً للصواب أو الخطأ، ومقياساً للنجاح أو الفشل، بل مقياساً للحق والعدل، ومقياساً لصواب التدين من خطأه. وعلى حدّ قول المودودي (... إنّ المقياس الصحيح للحق والصدق والآداب والاخلاق والإنسانية والتهذب ... وما إلى ذلك هو الذي قرّره الغرب لكل ذلك....فيقيسون بهذا المقياس ما بأيديهم من العقيدة والإيمان...)[2].

وقد استفحل الأمر من جراء تغوُّل أصحاب النفوذ من العلمانيين، على أهل الإسلام، في المجالات السياسية، والاقتصادية والثقافية والعسكرية، والشؤون الحياتية كلها، حيث رُكِّزت المراكز القيادية ومراكز التوجيه بأيديهم لعدة أجيال متعاقبة، بقصد طمس الهوية الإسلامية للأمة، واستبدالها بالصبغة الغربية، والعمل على جعل الفلسفة الوضعية العلمانية، ومفاهيمها عن الحياة، وقِيَمها الديمقراطية الرأسمالية، هي الفلسفة السائدة المقبولة لدى المسلمين في البلاد العربية والإسلامية، ورفض كل ما يخالفها. فوجد من جراء ذلك أن حوصر الإسلام بحيث لا يتجاوز مظاهر التدين الفردي والشعائر التعبدية، وأُخضع الإسلام للتطوير والتحوير ليتقارب مع القيم الغربية في الأداء التديني، والأنشطة المجتمعية، والاقتصادية والسياسية. وقد جرى كل ذلك وفق خطط وبرامج مُعدّة ومدروسة، قام على تنفيذها

ط2، 1979م، ص124-125، وانظر أيضاً: محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، المكتب الإسلامي، بيروت، ص41-42، وانظر أيضاً، تقي الدين النبهاني، الدولة الإسلامية، القدس، 1953م، ص153-154، وانظر أيضاً، عبد المنعم النمر، الإسلام والمبادئ المستوردة، دار الشروق، بيروت، ص18 وما بعدها، وانظر أيضاً، سعد جمعة، الله أو الدمار، دار الكاتب العربي، بيروت، ص393-412.

(2) المودودي، واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، ترجمة محمد عاصم حداد، ص44-47، وانظر عبد المنعم النمر، المرجع السابق نفسه، ص19-20، وانظر أيضاً المورودي، نحن والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص112 وما بعدها.

شخصيات وأحزاب وجماعات أُعِدّت بإتقان، لاستغفال المسلمين، وتضليلهم فكرياً وسياسياً بأنواع شتى من الممارسات الفكرية والسياسية والعسكرية التي ستصل بالأمة إلى الاندماج والتجنيس في الحضارة الغربية. وفي تقدير الباحث، فإن ظاهرة الحراكات الشعبية الراهنة في الساحة العربية والإسلامية، إنما هي من تلك الممارسات والمكائد والمكر الغربي بالأمة الإسلامية، لحمل الأمة في غمرة الفوضى الغوغائية للسير في طريق الدمج والتجنيس في الحضارة الغربية الرأسمالية العلمانية. وأفظع تلك المكائد محاولة الغرب لتسخير الحركات الإسلامية، بتسييرها بالطرق والمسالك الغوغائية الراهنة، وإلحاقها بذيل الحراكات الشعبية الراهنة، وجعلها أداة لتطوير الإسلام وتحويره ليتقارب مع القيم الغربية الرأسمالية والديمقراطية والعلمانية، أو اتخاذها ذريعة لإحكام السيطرة والهيمنة على بلاد المسلمين، أو لتشتيت الرأي العام الإسلامي. وفي ظل هذه الأوضاع، وما أُفرز فيها من تحولات فكرية ونفسية، أُفسد الذوق الإسلامي، وسُمِّمت الأجواء الفكرية والسياسية، وأصبحت الأمة موجّهة بحسب التوجيهات الغربية، وهي تحسب أنها تجلب لنفسها الخير، أو أنها ستتخلص مما هي فيه من أزمات ومحن، أو ستخرج بذلك من مآزقها السياسية والاقتصادية، أو أنها ستكسر قيد الذل والهوان المفروض عليها من قبل المستبدين. إذن والحالة هذه بات من الضروري دراسة ظاهرة الحراكات الشعبية الراهنة، ودور التيارات الإسلامية المعاصرة فيها، لعلّ ذلك يساهم في بلورة مشروع إسلامي فعّال يسير بالأمة في طريق النهضة الصحيحة، بعيداً عن المنزلقات الغربية، والمكائد الاستعمارية، وهنا ترد عدة تساؤلات تدور الدراسة حول الإجابة عليها وأهمها:

1 – هل للحركات الإسلامية المعاصرة دور رئيسي في الحراكات الشعبية العربية الراهنة؟ أم أنّ تلك الحراكات كانت بعيدة عن مفاهيمها وتصوراتها؟

2 – وهل أداء الحركات الإسلامية على تنوعها يرقى إلى مستوى أداء القوى الموجّهة للحراكات الشعبية الراهنة ؟ وما مدى مشروعية هذه الحراكات الشعبية المعاصرة، وفق رؤيتها الشرعية؟

3 – وهل لدى الحركات الإسلامية رؤية شرعية للإفادة من هذه

الحركات الشعبية العربية في سياق مشاريعها النهضوية؟ أم أنها هي الخاسر الوحيد في هذه الفوضى الغوغائية المُخطّط لها من قبل دهاقنة السياسات الاستعبادية الغربية؟

والمؤمل من الإجابة عن هذه التساؤلات، أن تصل الدراسة إلى العديد من المفارقات المُحفِّزة للجماعات الإسلامية المعاصرة، لمراجعة برامجها الفكرية السياسية، وتغيير أدائها لمخاطبة الشعوب، الخطاب النهضوي، الباعث على الحيوية، والاندفاع السديد والرشيد للتغير على أساس الإسلام، بديلاً عن الخطاب التقليدي الذي أضعف الهمم وقتل المعنويات لدى الأمة وشبابها، وبلبل الأفكار حول الإسلام، وشوّش على الشعوب ونُخَبها الفكرية والمجتمعية مسيرتها لاستئناف الحياة الإسلامية في أيّ بلد من بلاد المسلمين. وأضحى العمل الإسلامي بكافة أطيافه حيرة ومضيعة للوقت، وأصبح أعضاء تلك الحركات دائرين في دوامة مفرَغة، وهم يصارعون ويكافحون ويناضلون بلا ثمرة ترقى للمستوى الذي يخدم شعاراتهم وأهدافهم، بل إنّ معظم جهودهم كانت لخدمة المستبدين العلمانيين، وأسيادهم من السادة الغربيين وقادة الحضارة الغربية العلمانية الرأسمالية. وهذا من المفارقات اللافتة للنظر، وتستدعي الأسف الشديد. وهذا مما يكسب الدراسة أهمية فائقة، ويقتضي التعمق في دراسة هذه الظاهرة، في سياق الدراسة المعمقة للحراكات الشعبية العربية الراهنة، وتحليلها، واستخلاص النتائج والدروس والعبر منها، ومن ثم إعادة مراجعة قراءة أدبيات وأعمال الحركات الإسلامية المعاصرة في ضوء تلك النتائج. لعل ذلك، يكون محاولة لتقديم سند شرعي سياسي، يساهم في إمكانية إفادة العمل الإسلامي المعاصر من الحراكات الشعبية العربية الراهنة، في السير على الطريق النهضوي الإسلامي الراشدي السديد.

وهذا يستلزم الإفادة من الدراسات النقدية لأدبيات التيارات الإسلامية المعاصرة لا سيما التي قام بها المهتمون بتلك التيارات، ويعنيهم نهضة الأمة على أساس الإسلام، من أمثال محمد الغزالي في كتابيه (معالم الحق)، و(الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر الهجري)، والمودودي في كتابه (واقع المسلمين وسبيل النهوض بهم)، وتقي الدين النبهاني في كتابيه (التكتل الحزبي)، و(مفاهيم حزب التحرير)، ومحمد السيد الوكيل في كتاب

(الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية)، وطارق البشري في كتاب (الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر)، ومحمد قطب في كتاب (واقعنا المعاصر)، ومنير شفيق في كتاب (نظريات في التغيير) والظواهري في كتاب (الحصاد المر)، وحسين بن محمد في كتاب (الطريق إلى جماعة المسلمين)، ونحو ذلك من الدراسات السابقة للتيارات الإسلامية وتاريخها الدعوي وتقييمها، وبيان إيجابياتها وسلبياتها.

والمنهج الذي سيتبع في الدراسة: هو المنهج الوصفي التحليلي لانسجامه مع موضوعها وملائمته لطبيعتها والغرض منها.

وحدود الدراسة: الاقتصار على دراسة مسحية تُلقي الضوء على الحراكات الشعبية العربية الراهنة، ودور التيارات الإسلامية المعاصرة فيها بشكل عام دونما الدخول في منهجية تلك التيارات، ودون تأطيرها في قوالبها الحركية أو الحزبية، مع مراعاة التكييف الشرعي الإسلامي لكل ذلك.

وللوصول إلى ما تؤمله الدراسة، يقتضي توزيع مادتها العلمية إلى ثلاثة مطالب مصدّرة بمقدمة، ومنتهية بخاتمة على النحو التالي:

المقدمة: وتتضمن الإطار النظري للدراسة، ومُسوّغاتها، وأهميتها، والدراسات السابقة التي ستفيد منها الدراسة، والمنهجية التي ستسير عليها، وحدود الدراسة والخطة التفصيلية لمادتها العلمية.

المطلب الأول: وسيعالج فيه موضوع: "الحراكات الشعبية العربية الراهنة من منظور الإسلام".

المطلب الثاني: ويحتوي على موضوع "التيارات الإسلامية المعاصرة والحراكات الشعبية الراهنة".

الخاتمة: النتائج والتوصيات.

آملين من الله سبحانه وتعالى التوفيق والسداد في الرأي، والله من وراء القصد، والحمد لله رب العالمين.

المطلب الأول

الحراكات الشعبية العربية الراهنة من منظور إسلامي

مع انطلاق الشعوب العربية الراهنة من عقالها، وخروجها عن صمتها، وزمجرتها في وجه المستبدين والطغاة الممسكين بمقاليد الأمور في حياتها، واستماتتها في تحقيق مطالبها، وإصرارها على استمرار حراكها الشعبي، حتى بلوغ أهدافها المعلنة، وفق خطة محكمة، وبرامج منظمة، وأداء متشابه في جميع الأقطار التي حدث فيها حراك شعبي، مع أنّ لكل مجتمع منها نمطه الخاص في الحكم، وتركيبته المجتمعية الخاصة، وظروفه المحلية والدولية الخاصة، وإمكانياته الاقتصادية التي تميزه في الوسائل والأساليب الحياتية، وما إلى ذلك من الأمور التي لها انعكاساتها على فاعلية الشعوب أو عدم فاعليتها. كان لا بدّ من أن تكون هذه الظاهرة مثار اهتمام الساسة والمفكرين، والمراكز البحثية الاستراتيجية والاجتماعية، للوقوف عليها وفهمها في سياق الصراعات الدولية والمحلية، والسيناريوهات المتوقعة لمنطقة العالم العربي والإسلامي، في إطار المتغيرات الدولية، وانعكاساتها على واقع الأنظمة الإقليمية في الشرق الأوسط، فنشطت الجهود لدراسة هذه الظاهرة، وتحليلها للتعرف على أسبابها، ودوافعها، ومن وراءها، وما أغراضها.

ولما كان الغالب على هذه الدراسات والأبحاث، التي وقف الباحث عليها، أنها دراسات موجّهة لأغراض سياسية نظرية، أو تضليلية، أو لأغراض إعلامية تجارية مجردة، أو دراسات اجتماعية نظرية وفق المعايير المجتمعية الرأسمالية، أو المعايير الاقتصادية السياسية الوضعية، أو دراسات أمنية لخدمة أساليب الأنظمة السياسية العربية، وأدواتها في شلّ فاعلية الحراكات الشعبية العربية الراهنة، واحتواء هذه الحراكات وإعادة الشعوب إلى ما كانت عليه من الخنوع والاستكانة والإذعان إلى ما لا نهاية، أو دراسات دولية موجّهة لخدمة الأغراض الاستعمارية، بالمحافظة على سير هذا الحراك الشعبي العربي، وفق الخطة المرسومة له، ليظل حراكاً مطلبياً محدوداً، لا تتعدى مطالبه، المطالبة بالحرية، والعدالة والديمقراطية والتقدم والحدّ من الفساد المالي والاقتصادي، ونحو ذلك من المطالب التي يراد منها في الحقيقة، تمكين الولايات المتحدة الأمريكية، من إعادة تشكيل المنطقة العربية،

ما بين الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي، وهيكلته هيكلة سياسية واقتصادية ومجتمعية، تخدم المصالح الأمريكية محلياً ودولياً، وتُلحق شعوب هذه المنطقة، بركب الحضارة الغربية، لذا والحالة هذه، أصبح من الضروري تحليل ظاهرة الحراك الشعبي العربي الراهن، تحليلاً موضوعياً من منظور إسلامي، بقصد الإفادة من هذا الحراك في توجيه الأمة الإسلامية توجيهاً يعيدها إلى هُويتها الإسلامية، ويخرجها من دائرة الأحابيل الاستعمارية ويحرّرها من عبودية المستبدين، ويُسيّر هذا الحراك نحو استئناف الحياة الإسلامية في البلاد العربية، ويجعله حراكاً تغييرياً على أساس الإسلام، لإفلات الأمة من قبضة الاستعمار الغربي، وانعتاقها من ربقة الحضارة الغربية العلمانية المادية، وعودتها إلى الصبغة الإسلامية، معقد عزّها ومجدها.

ومن هنا كان هذا المطلب لإلقاء الضوء على الحراكات الشعبية العربية الراهنة من منظور إسلامي، لعله يساهم في تحليل هذه الظاهرة، تحليلاً ينبّه الأمة إلى وجهتها الصحيحة في هذا الحراك، وليس تحليلاً فقهياً يبيّن مدى مشروعية هذا الحراك، وإنما تحليلاً فكرياً سياسياً يحفّز على انعتاق الأمة من نير الاستعمار الغربي، ويوجّه الأمة إلى السير قدماً في طريق النهوض على أساس الإسلام. ولذلك كان لزاماً فهم هذا الحراك فهماً صحيحاً، وفق معطيات صحيحة، ونظر سليم للوصول إلى رأي سديد. وهذا مما يستدعي إثارة عدد من التساؤلات ومحاولة الإجابة عليها بموضوعية، لاستمطار الأفكار، والوصول إلى صواب الرأي في هذه الحراكات الشعبية العربية الراهنة. وأهم تلك التساؤلات:

أولاً: من هي الجهة وراء تنميط هذا الحراك الشعبي، في نمطه المطلبي، وفق أداء واحد في الغالب؟

ثانياً: ومن وراء التخطيط المحكم، والتنسيق المتقن للجماهير الشعبية الغفيرة على المستوى المطلبي، والحراكي لبلوغ القصد، وتحقيق الأهداف المرجوة من الحراك؟

ثالثاً: ومن الذي يواكب هذا الحراك الشعبي، وينتقل به من مرحلة إلى مرحلة أخرى حتى يكتمل السيناريو وتتحقق المطالب على النحو المخطّط له؟

وكيف اكتسبت الجماهير الشعبية هذه القدرة الفائقة على التخطيط والتنسيق؟ وأين أُعدّت لاكتساب هذه المهارة العالية في تنظيم الحراكات الشعبية على هذا النحو المبرمج أدائياً ومطلبياً؟

رابعاً: وهل يمكن لحراك شعبي أن يسير على خطى هادفة، وفق برنامج واضح، ونظام متقن بدون حركات سياسية، وأحزاب منظمة؟ وهل يمكن للتيارات السياسية والأحزاب المتباينة فكرياً وسياسياً، أن تنجح في قيادة شعوب ثائرة ثورة هوجاء، بناء على ردود فعل من واقعها، المثقل بالأزمات السياسية والاقتصادية ... دونما وجود برامج سياسية منسقة مع نظرية فكرية سائدة؟ وهل يمكن تحريك الشعوب والجماهير المتباينة، والبلوغ بهذا الحراك تحقيق أهداف متفق عليها، بدون قيادة فكرية وسياسية مواكبة للوعي الجماهيري في مكان ما، أو في ظرف ما؟ فهذه التساؤلات ونحوها، إنما تثيرها الدراسة، بقصد العصف الذهني، واستدعاء الفهم الصحيح للحراكات الشعبية العربية الراهنة، بعيداً عن التضليلات الإعلامية الغوغائية، والتضليلات والمغالطات الفكرية والسياسية، التي ترمي إلى تفريغ حالة الاحتقان الشعبي، وإفراغ حالة التململ الإسلامي في دوامة من الحراكات الشعبية المطلبية التي تخدم الأغراض الاستعمارية، وتطيل أمد الاستعمار الغربي في البلاد العربية، والعالم الإسلامي، وفهماً بعيداً عن التنظير الفقهي المجرد، والتنظير السياسي النظري، أي فهماً موضوعياً يعمق الحالة الثقافية النهضوية على أساس رؤية إسلامية مستنيرة، يترتب عليها وعي الأمة على واجباتها وحقوقها، في علاقتها مع أنظمة الحكم الطاغوتية، وما يقتضيه الإسلام من مواقف إيجابية للتحرك السياسي باتجاه التغيير على أساس الإسلام.

واتساقاً مع ما ذُكر آنفاً يستلزم في الإجابة على التساؤلات بشكل عام استحضار العديد من الحيثيات المتعلقة بالحراكات الشعبية العربية، **والتي من أبرزها** :

أولاً: إنّ تنوع الفعاليات المشاركة في هذه الحراكات، والمشعلة لها، وقدرتها على إنضاج الوعي الجماهيري، واستقطاب المفكرين والسياسيين، والشخصيات القيادية المستقلة، والأحزاب السياسية المنظمة، إلى جانب الجماهير الشعبية، وقيادة هذه الحشود المتباينة في أفكارها وتوجهاتها السياسية، وانتماءاتها الحزبية، وقدراتها الفكرية والجسدية، نحو غاية مطلبية

واحدة في جميع الأقطار العربية التي اندلعت فيها الحراكات الشعبية الراهنة، إذ إنّ جميعها طالب بإسقاط النظام، وإطلاق الحريات وإحلال الديمقراطية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، ومكافحة الفساد، رغم أنّ لكل مجتمع منها نمطه الخاص، وأنظمته السياسية، وقوانينه الجزائية والإدارية، وعلاقاته المجتمعية الخاصة به، فذلك كله مما يؤكد أنّ هذه الحراكات الشعبية ليست عفوية، وإنما هي حراكات خُطّط لها مسبقاً، وجرى التدريب عليها، والتهيئة لها منذ تسعينات القرن المنصرم، في سياق الهجمة الشرسة على الإسلام، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، لطمس معالم الهوية الإسلامية لدى الشعوب العربية والإسلامية، وجعل الجسم العربي والإسلامي مثخناً بجراحه، ومثقلاً بهمومه، يائساً من قدراته على التقدم والنهوض، وذلك يتطلب زيادة تفتيت العالم العربي والإسلامي. وبناء على ذلك، نفهم الحراكات الشعبية العربية الراهنة في هذا السياق لتحقيق تنفيذ المخطط الاستعماري، الذي خططته الولايات المتحدة الأمريكية لتفتيت العالم الإسلامي بعربه وعجمه وفق ما تقتضيه المصالح الأمريكية الاستراتيجية على المستوى السياسي والاقتصادي والأيديولوجي.

ولا يصح أن تُفهم هذه الحراكات على أنها ذاتية ناشئة عن حالة الاحتقان الشعبي المتراكم والمزمن من جراء المعاناة الناشئة عن الإحباط الفكري والسياسي، الذي أحدثته الظروف السياسية والعسكرية المحلية والدولية، وما أفرزته من إهدار كرامة الشعوب، وحرمانها من أبسط الحقوق الإنسانية. وكذلك لا يجوز فهم هذا الحراك الراهن على أنه حالة من الوعي الجماهيري، من جراء الأنشطة الحزبية في تعميق وتركيز نمط ثقافي أو فكري توعوي على واجبات الشعوب، وحقوقها السياسية والاقتصادية، والقانونية، والأحوال المجتمعية السليمة ونحو ذلك، لأنّ هذا الاندفاع الجماهيري الشعبي في قاعدته العريضة، بهذه الجرأة والتحدي والإصرار، حتى تذعن السلطة والنظام القائم لمطالبهم، وتحقيق غاياتهم التغييرية في القشرة الفوقية للسلطة، والعمل على إعادة الهيكلة والتشكيل، للأوضاع والأحوال العربية، بما يتلاءم والمصالح الأمريكية على الخصوص، في خيارات الصراع الاستعماري وسيناريو الشرق الأوسط الجديد، القائم على الحرية والديمقراطية وفلسفتها العلمانية.

ثانياً: إنّ المبادرات الشعبية للتحرك باتجاه إسقاط الأنظمة قد استأثرت باهتمام الدول الاستعمارية الغربية، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية، حيث كان الحراك الشعبي العربي الراهن يلقى الدعم والتأييد من الولايات المتحدة وأدواتها الدولية، فكانت الأنظمة تُمنع من التصدي للحراكات الشعبية العربية الراهنة، باستعمال القوة المفرطة، وإلا تعرضت للعقوبات الدولية المتنوعة، واتخذت القرارات للحجز على أموال الحكام وأعوانهم. وهذا يؤكد على أنّ هذه الحراكات الشعبية العربية الراهنة، ليست عفوية، وإنما هي حصيلة مخططات استعمارية أمريكية، ولا يمكن أن يكون الغضب الجماهيري المتفجر في شكل حراكات شعبية ناشئاً عن الاستبداد، أو عن تزايد حدة الفقر، فتلك الظواهر متجذرة في المجتمعات العربية والإسلامية، وتأقلمت الشعوب العربية مع هذه الحالة، واستمرأت العيش فيه، فلماذا الآن هذا الحراك؟ ومن أين امتلأت الشعوب بهذه الجرأة؟ أو ليس هناك أصابع خفية وراء استنهاض الشعوب للثورة السلمية على الحكام والمتنفّذين؟

مما لا شك فيه أنّ الأصابع الأمريكية وراء الحراكات الشعبية العربية الراهنة. ويتأكد هذا الفهم بما تكشّف في العديد من المقابلات مع المجموعات والأشخاص الضالعين في التخطيط لهذه الحراكات، والناشطين فيه، أنهم تلقوا تدريباً وتمويلاً من المعهد الجمهوري الدولي، والمعهد الديمقراطي الوطني، والمنظمة الحقوقية المتمركزة في واشنطن "بيت الحرية" إلى جانب ما ذكر في صحيفة نيويورك تايمز الأمريكية، أنّ المسئولين الأمريكيين يرون أنّ الحملات الأمريكية لبناء الديمقراطية لعبت دوراً في الثورات الشعبية من قِبَل الأمريكيين، وفق ما هو مبثوث على الفيسبوك والشبكة العنكبوتية، والقنوات الإعلامية والفضائيات.

ثالثاً: غياب الأيديولوجيا المغايرة للرأسمالية العلمانية الغربية، والتركيز على الحرية بالمفهوم الرأسمالي، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، والتقدم وفق المعطيات العلمانية، والتركيز على إبعاد الإسلام كلياً عن الدولة ومؤسساتها، وإعادة هيكلة الدولة على الأسس المدنية العلمانية، ليعطي مؤشراً على أنّ الحراكات الشعبية العربية الراهنة، لا ترتقي إلى مستوى الثورة، وليست هادفة إلى إحداث تغيير جوهري في الأنماط السياسية والاقتصادية والمجتمعية، ولا تتضمن برامج إصلاحية في بنية المجتمع

ومؤسساته، ولا تعدو كونها حراكات شعبية غوغائية باتجاه إعادة بناء دول المستعمرات، وإعادة هيكلة النظام السياسي بما يتلاءم مع المصالح الاستعمارية الراهنة، بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، على غرار ما حصل في أوروبا الشرقية، في مرحلة ما بعد الاشتراكية، إثر انهيار الاتحاد السوفياتي.

ولذلك نجد جميع الحراكات الشعبية العربية الراهنة، بلا قوى إصلاح حقيقية ومنظمة، وبلا مكوّنات فكرية بنائية، معبرة عن رؤية إصلاحية مجتمعية، وبلا مرجعية أيديولوجية يمكن إجراء مراجعات لمسارات الانجاز لهذا الحراك الشعبي على ضوئها. ومن هنا كانت جميع الحراكات حراكات مطلبية للخروج من حالة التكلس التي تعيشها الأوضاع العربية، في نظمها السياسية، وبنيتها المجتمعية، التي لم تعد ملائمة للاستعمار الجديد بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، وتفردها الدولي، بعد انتهاء الاتحاد السوفياتي، وزوال الاشتراكية، وإنهاء التاريخ بانتصار الرأسمالية وفلسفتها العلمانية المادية.

وبناء على ما ذكر تخلص الدراسة إلى أنّ الحراكات الشعبية الراهنة ليست حراكات ذاتية عفوية، وإنما هي فبركة أمريكية، مخطّط لها منذ إعلان بوش عن ضرورة تولد نظام دولي جديد، تتولى فيه أمريكا التفرد في قيادة العالم.

وبعد إخراج الاتحاد السوفياتي سابقاً من الحلبة الدولية، ونهاية الحرب الباردة، بتخلي الاتحاد السوفياتي عن الاشتراكية، واندماجها في اقتصاد السوق حيث رسمت الإدارة الأمريكية المخططات، واتخذت العديد من التدابير السياسية، وأنشأت المؤسسات المتنوعة، ومراكز الأبحاث الاستراتيجية، والوكالات التنموية، والمنظمات الإنسانية الحقوقية والقانونية والسياسية، ومنظمات المجتمع المدني، والشبكات الاستخباراتية من أجل رعاية الثورات الشعبية لتفتيت المنظومة السوفياتية ولإحكام هيمنتها على الموقف الدولي، وعلى إخضاع الشعوب في مناطق النفوذ السوفياتي لإرادتها، وتسييرها بحسب ما تقتضيه المصالح الأمريكية، وبذلك يتحقق لأمريكا ما هدفت إليه من احتواء البلاد السوفياتية وغيرها من الدول صاحبة النفوذ عالمياً.

ثم سارت في طريق هدم أسس النظام الدولي القديم، وفرضت نفسها على العالم، وشرعت في تركيز نفوذها العالمي، بالعمل على إعادة القوى الجيوسياسية والإقليمية، في مناطق النفوذ الاستعماري القديم، في البلاد العربية والإسلامية، فاصطنعت فزاعة الارهاب، موهمةً بأنّ البلاد العربية والإسلامية بؤرة إرهابية، تتهدّد الأمن والاستقرار العالمي والدولي. وأعطت لنفسها الحق والمشروعية للقيام بحروب استباقية في أنحاء شتى من بلاد العالم العربي والإسلامي، مستنفرة معها كل دول العالم لاتخاذ التدابير العسكرية والسياسية في محاربة الإرهاب المزعوم، معلنةً أنّ من لم يقف معها ويسير في ركابها فهو مع الإرهاب. وفي غضون هذه المعمعة، فإنّ أمريكا جعلت الإسلام والتديّن به تهمة، وراحت تلزم الدول بمعالجة الإسلام، وتنقيته من كثير من الأفكار والمفاهيم، المعلومة من الدين بالضرورة، استرضاء لأمريكا، وتبرئة الإسلام من التهم الإرهابية، التي ألصقتها أمريكا بالإسلام، وما هذه الهجمة الأمريكية على الإسلام، بمباركة قوى الكفر وأعوانهم، إلا بقصد القضاء على الإسلام، وصدّ المسلمين عنه، ليسهل عليهم بسط نفوذهم الاستعماري على البلاد العربية والإسلامية، وبالتالي بسط نفوذهم على العالم أجمع، لإدراكهم بأنّ الإسلام هو الجدار الواقي للأمة، والصخرة الصلبة التي تتحطم عليها المشاريع الاستعمارية، والصَّدَفة التي تحمي الأمة، وجهاز المناعة الذي يعيد للأمة عافيتها.

وفي هذا الخصوص يقول سيد قطب وغيره من المفكرين: "إنّ الاستعمار الأوروبي والصليبي لا يملك أن يُغفل من حسابه أنّ الروح الإسلامية صخرة مقاومة لمدّ الاستعمار، وأن لا مفر من تحطيم هذه الصخرة، حيث يربط الغربيين شعور موحد ومصلحة موحدة في تحطيمها ..."[(3)]، ويقول محمد عمارة: "... مؤسسات الهيمنة الاستعمارية...قد ظلّت وفية للروح الصليبية في مواجهتها مع الإسلام والمسلمين... فسلطاتها

(3) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، مكتبة وهبه، القاهرة، ص275، وانظر أيضا آل ستاليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب وزميله، مكتبة أسامة بن زيد، بيروت، ص8-9. وانظر أيضاً، مصطفى الخالدي، وعمر فروخ، التبشير والاستعمار، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص36 وما بعدها.

الاستعمارية تعمل على علمنة المسلمين لكسر شوكة المقاومة الإسلامية للاستعمار الغربي... وكي يتأبد النهب الاقتصادي والمسح الحضاري اللذين هما الهدف الأول للاستعمار... إنّ الغرب أعلن الحرب على الإسلام .... فور سقوط الشيوعية... لا لشيء إلا لاستعصاء الإسلام على العلمنة، ومن ثم استعصائه على التبعية والذوبان في النموذج الحضاري الغربي، ورفضه الاستسلام للامبريالية الغربية... "[4]، وكذلك كان استهدافهم للبلاد العربية والإسلامية لإدراك القوى الاستعمارية بأهمية الشرق الأوسط الاستراتيجية في الهيمنة الدولية العالمية.

وفي هذا الصدد يقول هالفورد ماكندر: "إنّ الذي يسيطر على أوروبا الشرقية، يسيطر على قلب العالم، ومن يسيطر على جزيرة العرب يسيطر على العالم أجمع ... "[5].

وبناء عليه، فقد عملت أمريكا على تفتيت دولة الاتحاد السوفياتي في نهاية القرن الفائت، بثورات شعبية عرقية وطائفية، واليوم تسعى لتفتيت العالم العربي والإسلامي بنفس الأسلوب. فجاءت الحراكات الشعبية العربية الراهنة لتحقيق الأهداف الأمريكية الاستعمارية في سياقات الاستعداء على الإسلام، وإخراجه من الساحة العربية والإسلامية، بشكل خفي، وإحلال العلمانية والديمقراطية والحرية والقيم المادية عوضاً عنه، بقصد إدماج العالم العربي والإسلامي في استراتيجية الولايات المتحدة الأمريكية لتركيز هيمنتها على العالم، وحفظ المصالح الأمريكية الاستراتيجية في الشرق الأوسط.

وقد جاءت هذه الحراكات الشعبية العربية، وفق خطة محكمة، وأداء

---

(4) محمد عمارة، هذا هو الإسلام -الإسلام والسياسة-، مكتبة الشروق الدولية، ص10-21، وانظر أيضاً: مجلة شؤون دولية، عدد يناير سنة 1991، ملف عن الإسلام والمسيحية، والإسلام والماركسية، ادوارد مورثيمر ارنست جيلنر، وانظر أيضا: نيوزويك العدد السنوي كانون الأول- ديسمبر 2001م، شباط- فبراير 2002م، نقلا عن أقوال فوكوياما، وانظر أيضاً صحيفة الشرق الأوسط، لندن 1/ 10/ 1999م، بول يوبار، مساعد بابا الفاتيكان.

(5) صلاح الدين حافظ، صراع القوى العظمى حول القرن الإفريقي، سلسلة الكتب الثقافية، رقم 249، كانون الثاني (يناير)، 1982، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص6.

مدروس وإشراف خبراء أُهّلوا لإنجاحها على أيدي خبراء ودهاقنة في السياسات الاستعمارية والاستخبارية والدولية، والاستراتيجية، المعنية بخدمة الأغراض الاستعمارية الأمريكية المختبئة تحت عناوين براقة كالديمقراطية، والحرية، والعدالة، ومكافحة الفساد، ومساءلة الفاسدين،.. ونحو ذلك من المطالب الغوغائية، التي غاب عنها الإسلام، بل ظهر فيها العمل المقصود لتطوير الإسلام، ليتلاءم ويتوافق مع العلمانية، ومقتضيات المجتمع المدني الديمقراطي، مستغلين في ذلك بعض التيارات الإسلامية، وبعض الرموز الإسلامية، آملين من وراء هذه الحراكات، إعادة هيكلة وتشكيل المنطقة العربية وغيرها من بلاد المسلمين، والعمل على تفتيتها على أسس عرقية وطائفية، تفتيتاً يجعلها مشغولة بنفسها، غير قادرة على المعافاة من أمراضها، ولا تلافي انحطاطها، وفق رؤية بريجنسكي مستشار الأمن القومي في عهد الرئيس جيمي كارتر لتصحيح حدود "سايكس بيكو" وإخراج برنارد لويس بتكليف وزارة الدفاع الأمريكية "البنتاغون" ومباركة الكونغرس الأمريكي لذلك بالإجماع منذ 1983م، وأُدرج هذا المشروع في ملفات السياسة الأمريكية الإستراتيجية لسنوات مقبلة، وتسعى جاهدة لإنجاحه، بإفراغ الأمة الإسلامية من الإسلام، وتجنيسها في الحضارة الغربية العلمانية، وإدماجها في السياسات الاستعمارية الأمريكية. لذا والحالة هذه، فإنّ على الأمة أن تحذر مكر الكافرين وكيدهم، وأن تُفوّت الفرصة على الاستعمار الغربي، وذلك بإخراج هذا الحراك عن مساره الاستعماري، وتحويله من حراك مطلبي وفق الأغراض الاستعمارية، إلى ثورة حقيقية على الأوضاع الاستعمارية باستئناف الحياة الإسلامية في خلافة إسلامية راشدة على منهاج النبوة تحقيقاً لوعد الله سبحانه: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا ۖ وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا ۗ إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾ [آل عمران: 120]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنصُورُونَ وَإِنَّ جُندَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [الصافات: 171–173]، وهذا مما يلزم له إعداد العدة والاستعداد المكافئ لمكر الكافرين وكيدهم للإسلام والمسلمين امتثالاً لقوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: 60].

المطلب الثاني

التيارات الإسلامية المعاصرة والحراكات الشعبية العربية الراهنة

بداية لا بدّ من التأكيد على أنّ الحراكات الشعبية العربية الراهنة ليست ظاهرة جديدة، في المكائد الاستعمارية الغربية المعاصرة، ولا تختلف كثيراً عما حدث في المنطقة العربية والإسلامية من اضطرابات سياسية وانقلابات عسكرية في منتصف القرن الماضي إلى أواخر الستينات، ولا تختلف عما حدث في الضفة الغربية من انتفاضات شعبية، لتحقيق ما تهدف إليه أمريكا، من احتواء القضية الفلسطينية وإدماجها في الاستراتيجيات السياسية الأمريكية، والسير في حلّ تلك القضية المستعصية وفق الرؤية الاستعمارية الأمريكية، وإخراج النفوذ البريطاني منها، وربط كل من الفلسطينيين واليهود بعجلة السياسة الاستعمارية الأمريكية، وكذلك يجب التأكيد على أنّ هذه الحراكات الشعبية العربية الراهنة، إنما هي أسلوب من الأساليب الاستعمارية التي تفتقت عنها أفكار دهاقنة السياسيين والخبراء الاستراتيجيين في تمكين السياسات الأمريكية من تحقيق أهدافها في الهيمنة الدولية العالمية، والتحكم في النظام الدولي، وتطويره بما يخدم المصالح السياسية والاقتصادية والعسكرية والحضارية الأمريكية خاصة، والحضارة الغربية العلمانية المادية بشكل عام، حيث إنّ تلك الحراكات يراد بها ربط البلاد العربية، ربطاً محكماً بعجلة الحضارة الغربية العلمانية المادية بشكل غير ظاهر للعيان، وغير لافت للنظر، وهذا من شأنه أن يكرس الوجود الاستعماري لأمريكا، لكونها هي التي وراء هذا الحراك، والمشرفة على سيره، والمظلة الدولية للمحافظة على استمرار وجوده، وحمايته من التراجع، وتعهده حتى يبلغ غايته، في جميع الأقطار العربية التي تريد أمريكا إعادة هيكلتها سياسياً، وتشكيلها مجتمعياً، على نحو يخدم المصالح الأمريكية الاستراتيجية حيث إنّ أمريكا منذ منتصف ثمانينات القرن الماضي، وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي وهي تسعى لإدماج العالم العربي والإسلامي في السياسات الاستعمارية الأمريكية والاستراتيجيات الفكرية والحضارية والسياسة التي تتبناها الإدارات الأمريكية المتعاقبة، لاحتواء الدول الاستعمارية التقليدية، وإخضاعها للنفوذ والمصالح الأمريكية، للمحافظة على موقعها الدولي، وإطالة أمد تفرّدها في الموقف الدولي.

وبناء على ذلك كله، يجب على التيارات الإسلامية المتنوعة أن تنأى بنفسها عن الانخراط في هذا الحراك الشعبي، فلا تتماهى في أطروحاته التي أُعدّت بإتقان، لتغريب الأمة وإذابتها في بوتقة الحضارة الغربية العلمانية المادية، وإلغاء هويتها الإسلامية، والسير في تفتيت العالم العربي والإسلامي، بحسب تصورات بريجنسكي وغيره من مستشاري الأمن القومي الأمريكي، ومهندسي السياسة الخارجية الأمريكية، وقادة البنتاغون، وقادة المخابرات المركزية الأمريكية، والخبراء الأمريكان في المعاهد الاستراتيجية، وفق مشروع برنارد لويس لتقسيم الدول العربية وغيرها من بلدان العالم الإسلامي، حيث وافق عليه الكونغرس الأمريكي بالإجماع في عام 1983م، وتم اعتماده في السياسات المستقبلية للولايات المتحدة الأمريكية.

ومن هنا، فإنّ الحراكات الشعبية العربية الراهنة نمط من السيناريوهات التي أعدتها المراكز الاستراتيجية السياسية والاستخباراتية الأمريكية لإيجاد خارطة جديدة للشرق الأوسط، على غرار إعادة هيكلة دول أوروبا الشرقية. لذا والحالة هذه، يتطلّب من التيارات الإسلامية جميعها وضع خطة عمل واحدة لإحداث تغيير جذري في مسار الحراكات الشعبية العربية الراهنة، وذلك يستلزم إعداد فكر إسلامي سياسي مجتمعي بنّاء، يرتكز على منطلقات إسلامية أساسية، في بناء صفوة من المفكرين المسلمين القياديين، القادرين على التصدي لقيادة الجماهير إسلامياً، وإخراجها من دائرة المكائد الاستعمارية، ووضعها على طريق النهضة الصحيحة. أما أن تظلّ تلك التيارات سادرة في غيها، متبعة أهواء مسؤوليها، ومتبعة أساليب عقيمة، وطرائق فاشلة، فذلك نذير شؤم عليها، ومصدر بلاء على الإسلام والمسلمين، لأنها بذلك تُخلِي الساحة لنشطاء منظمات المجتمع المدني، وللقيادات الشعبية العلمانية، وتعزل نفسها في قواقعها الحزبية، وتُستغل في مواقف مشينة، كأن تجعل أداة للعبث في الإسلام، من خلال العمل على تطوير الإسلام بحسب ما يلائم الواقع ويسترضي الكافرين وأعوانهم وركائزهم من العلمانيين، فيؤتى الإسلام من قبلها، وتفتّ في عضد المسلمين، وتُضعف معنوياتهم، وتشوّش أفكارهم مثل ما حصل من التيارات الإسلامية الإصلاحية المعاصرة، حيث تبنت شعارات الحراكات الشعبية العربية، فأعلنت الدعوة إلى الحرية والديمقراطية والعلمانية، وزعمت أنّ الحرية مقدمة على الإسلام، وأنّ الدولة الإسلامية دولة علمانية مدنية،

وأذاعت باحترام إرادة الشعب، وأعلنت عن تشكيل حزب مدني لا علاقة له بالدين، وهذا من المفارقات المؤسفة التي أفقدت هذا التيار مصداقيته الإسلامية، وجعلته أداة لتنفيذ المخططات الأمريكية في العالم العربي والإسلامي، سواء عن عمالة وخيانة، أم عن غفلة وجهالة، وما حصل من التيارات السياسية التغييرية، من محاولات استغلال ظاهرة الحراكات الشعبية العربية الراهنة، للقيام بحراك غير متجانس مع الحراكات المطلبية التي تطالب بالحرية والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، ومكافحة الفساد، ومحاربة الفاسدين، وإسقاط الأنظمة الفاسدة، فكان حراكا ناشزاً، أدى إلى اتهام أصحابه بالخيانة، والتشويش على الثورات الشعبية الراهنة، والعمل على إفشالها خدمة للاستعمار والأنظمة الاستبدادية، وكذلك ما حصل من الحركات السلفية، والسلفية الجهادية، من مواقف متناقضة، أما السلفية التقليدية، فزعمت أنّ هذا الحراك الشعبي محرّم، والسلفية الجهادية خرجت في حراك تنظيمي استفزازي وتحدٍّ وشغب وفوضى استعراضية للتنظيم وأتباعه، حيث استُغلّت تلك الأعمال من قبل الأنظمة، لمنع الحراكات الشعبية، واستُغل من قِبَل الأجهزة والدوائر الغربية في اتهام المسلمين بالتخلف والإرهاب، واتخذت من الحراكات الجهادية الغوغائية الهوجاء ذريعة للاستعداء على الإسلام والمسلمين، والعمل على إخراج الإسلام من الحياة، والفَتّ في عضد المسلمين، والدفع باتجاه تطوير الإسلام وتحويره ليتواءم مع المفاهيم العلمانية وقيمها المادية.

لذا والحالة هذه، فإن ظاهرة الحراك الشعبي، ظاهرة جديرة بالدراسة المعمقة من قبل التيارات الإسلامية، وتحليلها واستخلاص النتائج والعبر منها، وإعادة مراجعة الأوضاع الفكرية النظرية، والممارسات العملية للتيارات الإسلامية، ووضع الأصبع على مواطن الخلل، وأسباب الفشل في قدرة تلك التيارات على تحريك الشعوب وقيادتها لإحداث تغيير حقيقي في المجتمعات العربية، على أساس الإسلام، وتوحيدها في كيان إسلامي، في ظل الخلافة الإسلامية الراشدة، لا سيما وأنّ انطلاقة الشعوب العربية لافتة للنظر ومبشرة بالخير، إذ إنها حراكات تتمتع بإرادة قوية وتصميم مُبهر، وذات روح معنوية عالية، وهمة متقدة، ومطالب محددة واضحة، وإجراءات فاعلة، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على خيرية هذه الأمة، وأنها أمة حية،

وكما يدل على عقم التيارات الإسلامية المعاصرة، ويؤكد على فشلها، ومدى الخلل في فكرها وأدائها، والفساد في مواقفها التي ترقى إلى مستوى التأثير في الشعوب، ولا تتصف بالحيوية التي تحرك الجماهير الشعبية نحو التغيير على أساس الإسلام، بل إنها أماتت على الأمة دينها، وأورثتها الخمول واليأس، وطوعتها لإرادة المستبدين، أو بدّدت طاقاتها في أعمال عبثية لا طائل تحتها.

واتساقاً مع ما كشفت عنه ظاهرة الحراكات الشعبية العربية الراهنة من حيوية الأمة الإسلامية، وقدرتها على إسقاط الأنظمة الاستبدادية، ومضاءة عزيمتها وإصرارها على بلوغ غايتها، إن وجدت من يقودها، وإن توفرت لديها القناعة فيما يعرض عليها، لا بدّ وأن يسعى المخلصون من التيارات الإسلامية، على اختلاف توجهاتها الفكرية والسياسية وانتماءاتها الحزبية، للخروج من حالة التكلس التنظيمي، وتبني حزمة إصلاح تنظيمي، وإعداد منظومة فكرية نهضوية، وآلية إجرائية عملية لأخذ قيادة الجماهير الشعبية، لإفشال المكر الاستعماري، وردّ كيد المستعمرين إلى نحورهم، والسير بالأمة في طريق النهضة الصحيحة على أساس الإسلام مراعين في كل منطلقاتهم الفكرية، وأعمالهم الإجرائية، الخروج من الشرنقات التنظيمية التقليدية، التي عفى عليها الزمن، وأوجدت حالة من التدين الشللي، الذي يمنع من عودة الإسلام للحياة، ويستعدي المسلمين على بعضهم، ويمكّن للكفار والمستبدين في ديار الإسلام.

وكذلك لا بدّ من مجانبة الظَّلَمة، وأن يكونوا على مستوى رفيع من حس المسؤولية عن الغير، والبعد عن الأنانية، وأن تتوفر فيهم مواصفات رجل الدولة، والوعي على أحوال المجتمعات وأوضاع الدول، وما يؤثر عليها، وعوامل صلاحها وفسادها، وكذلك لا بدّ من الوعي على السنن الإلهية في أحوال المجتمعات، وأوضاع الدول في قوتها وضعفها، وتمكينها، وزوالها، من وجهة نظر إسلامية صافية نقية، لعل ذلك يساعد في تصويب خلل التيارات الإسلامية، وأخذها موقعها القيادي التوعوي للجماهير العربية، على الفكر الإسلامي النهضوي، فتنطلق الأمة لتحرير نفسها من الاستعمار الغربي، وتعود إلى هويتها الإسلامية، وتبني كيانها السياسي والمجتمعي على أساس الإسلام، محققة لوعد الله الذي وعد عباده بالنصر والتمكين في قوله

سبحانه: ﴿وَقَدْ مَكَرُوا۟ مَكْرَهُمْ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [إبراهيم: 46–47].

وفي هذا السياق قال أنور الجندي: "... جاءت الصحوة الإسلامية على قدر من الله ليخرج بها هذه الأمة من حالة الضياع والغثائية إلى الاستقامة على الطريق ... والقيام بدور جديد في حياتها تنقذ به نفسها مما وقعت فيه من الذل والهوان والشتات والتيه..."(6)، وقال النبهاني: "... فالأمة الإسلامية متى تحركت كان التحرير، ومتى اندفعت يكن الإنقاذ، ومتى زمجرت خرّ لها الجبابرة ساجدين. فالمسألة كلها أن تتحرك ثم تندفع..."(7).

أما وأنّ الأمة اليوم قد اندفعت وبدأت تحس بمرارة واقعها، وتجرأت على الطواغيت المستبدين، وكسرت حاجز الخوف، وأخذت تجهر بالمطالبة بحقوقها المسلوبة والمهضومة، وراحت تُفعّل إرادتها وسلطانها المغتصب، فعلى التيارات الإسلامية والمخلصين من أتباعها والقائمين عليها أن يهتبلوا هذه الحالة وأن يوجهوها في خدمة الإسلام وإعادة هيمنته على الحياة، وتَحَكُّمِهِ في طراز عيش المسلمين، وأنماط سلوكهم، وذلك يقتضي من القائمين على التيارات الإسلامية، على اختلاف أطيافها، أن يتصدّوا لقيادة الحراكات الشعبية العربية الراهنة فكرياً وسياسياً وفق برنامج فكري سياسي إسلامي مستنير، بدلاً من هرولتها للخوض مع الخائضين، ومحاولة استغلال الحراك لإثبات الوجود، مستلهمين فكرهم السياسي من حيوية الأمة، وقدرتها على التصدي لطغيان المستبدين وإصرارها على الخلاص منهم، وإحساسها

---

(6) أنور الجندي، المعاصرة في إطار الأصالة، دار الصحوة، القاهرة، ص74-80، وأنظر أيضا، عبد الستار فتح الله، معركة الوجود بين القرآن والتلمود، دار الطباعة والنشر الإسلامية، ط3، سنة1985م، ص28-29، وانظر أيضاً: محمد قطب واقعنا المعاصر، مؤسسة المدينة للصحافة والنشر، السعودية، ص11-12، وأنظر أيضاً، رؤية إسلامية لأحوال العالم المعاصر، مكتبة السنة، القاهرة، ص210، وانظر في هذا المعنى، سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، دار الشروق، القاهرة، ص9-11.

(7) تقي الدين النبهاني، نظرات سياسية لحزب التحرير، منشورات حزب التحرير، سنة 1972م، ص85-86.

بسلطانها المسلوب، وتفعيل إرادتها المكبوتة، وتفجّر طاقاتها في تحقيق أهدافها التي لاحت لها في خضم ظاهرة الحراك الشعبي العربي الراهن، ومستحضرين في تصديهم لقيادة الحراك الشعبي العربي الراهن شروط الاستخلاف والتمكين والنصر، وعوامل الخذلان والوهن والاستبدال بحسب النصوص الشرعية في ذلك مثل قوله سبحانه: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـًٔا﴾ [النور: 55]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105]. وقوله ﷺ: "بشر هذه الأمة بالسناء والرفعة والدين والنصر والتمكين في الأرض"، وقوله أيضاً: "ليبلغنّ هذا الأمر ما بلغ الليل والنهار، ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر الا أدخله الله هذا الدين بعِزِّ عزيز أو بذل ذليل، عزاً يعز به الإسلام، وذلاً يذل الله به الكفر"، وقوله ﷺ أيضاً: "... وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها الله بسنة بعامة، وأن لا يسلط عليهم عدواً من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها... حتى يكون يهلك بعضهم بعضاً ويسبي بعضهم بعضاً"[8]، وقوله سبحان: ﴿وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: 49]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ ۖ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا إِذًا لَّأَذَقْنَٰكَ ضِعْفَ ٱلْحَيَوٰةِ وَضِعْفَ ٱلْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا﴾ [الإسراء: 73–75].

فعلى ضوء هذه النصوص وأمثالها يتضح بأنّ قابل الأيام ستسفر عن أمر خير يبرمه الله لهذه الأمة، إن هي سلكت سبيل الاستخلاف على الوجه الذي أظهرته النصوص الشرعية، أو أنها ستنبئ عن انزلاق الأمة إلى الهاوية،

---

(8) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، دار الكتاب العربي، بيروت، ج4، ص318، وانظر أيضاً: أحمد بن حنبل، المسند، المكتب الإسلامي، ط4، ج4، ص130، وانظر أيضاً: الهيثمي، مجمع الزوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، سنة1982م، ج6، ص88، وانظر مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر، بيروت، مجلد9،ج18، ص13-14.

وسيرها إلى حتفها بظلفها، ويُتودّع منها، ويحق عليها قوله سبحانه: ﴿إِلَّا تَنفِرُواْ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا﴾ [التوبة: 39]. وقوله سبحانه: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: 38]، وبهذا القدر كفاية.

وفي الختام تستكمل الدراسة بما خلصت إليه من نتائج وتوصيات على النحو الآتي:

(1) النتائج:

1 - لقد كشفت الدراسة بأنّ الحراكات الشعبية العربية الراهنة ليست ذاتية عفوية ناشئة عن المعاناة والإحباطات التي تعيشها تلك الشعوب في ظل الأوضاع السياسية والاقتصادية المفروضة عليهم، محلياً من قبل الحكام المستبدين، ودولياً بفعل الأوضاع الاستعمارية التي طال أمدها واستحكم أمرها.

2 - لقد أظهرت الدراسة لهذه الحراكات الشعبية العربية الراهنة بأنّ الأمة لم تمت، وأنها تتمتع بعزيمة قوية وهمة عالية، وأنها ستعود إلى سابق مجدها يوماً ما إن هي أحسنت التماسها لمنهج الله تعالى، على أيدي قيادات شعبية واعية على الإسلام الحق، مخلصة لله سبحانه، مبصرة لمقومات التمكين، متخطية الحواجز والمعوقات عاملة على تحطيم القيود التي تكبل مسيرتها نحو إعادة الإسلام للحياة.

3 - التأكيد على أنّ تماهي التيارات الإسلامية المعاصرة مع الحراكات الشعبية العربية الراهنة والسير في ركابها، أو محاكاتها في مطالبها، يجعل من تلك التيارات الإسلامية أداة بيد المستبدين لاحتواء الحراكات الشعبية وتحييد الإسلام الحق عن التأثير، ويحول بين الأمة والتغيير على أساس الإسلام، ويحقق أهداف المستعمرين في إدماج الإسلام والمسلمين في الحضارة الغربية والسياسات الاستعمارية.

(2) التوصيات :

1 - توصي الدراسة التيارات الإسلامية بضرورة توجيه القيادات

الشعبية في الحراكات الشعبية العربية الراهنة نحو مقتضيات التغيير الحقيقي، وعوامل التمكين، وفق المنظور العقدي الإسلامي حتى يكون هذا الحراك طريقاً لتمكين الإسلام في الأرض كما كان في العهد النبوي والخلافة الراشدة، بدلاً من اللحاق به، والتماهي مع الطروحات الفكرية والسياسية الغوغائية الضبابية الضلالية في كثير منها.

2 – لابد من الموازنة بين الثوابت والمتغيرات لدى القائمين على الحراكات الشعبية العربية الراهنة، حتى تسير هذه الحراكات باتزان واستقامة، نحو التغيير النهضوي الباعث على العزة والمجد في ظل خلافة إسلامية راشدة.

3 – توصي الدراسة التيارات الإسلامية أن يقوموا بواجبهم في إرجاع الأمة إلى منهج الله تعالى وشريعته، وأن يستفيدوا من الطاقات الإيمانية في شباب الأمة، وأن يستثمروا حماسة شبابها بما يعود بالخير على الإسلام والمسلمين.

وبهذا استُكمل البحث، سائلين الله من فضله أن يكون من العلم النافع الذي ينفعني الله به وينفع به غيري، ويغفر لي ما جاء فيه من خطأ ويتجاوز عما حصل فيه من زلل، آمين، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

د. إحسان سمارة

ملف
الجماعات الإسلامية

الإخوان المسلمون من التأسيس إلى الاغتيال

شهد العام 1928 البدايات الأولى لولادة تنظيم الإخوان المسلمين، حيث كان للشيخ حسن البنّا الدور الأساسي في إطلاق التنظيم وقيادته، من خلال نشاطه البارز في حياة مجتمع مدينة الإسماعيلية حيث حرص على الاختلاط بالشخصيات الدينية والمدنية، كما كان حضوره في المقاهي ونشره الدعوة بين روّادها، حلقة أساسية إلى جانب العمل في المساجد في مرحلة استقطاب المناصرين. ونستطيع القول إنّ البنّا اتجه لكسب ثقة مصادر القوة في مجتمعه المحلي (العلماء – مشايخ الطرق الصوفية – عمداء العائلات الكبيرة – الأسماء ذات المركز القيادي – النوادي والجمعيات ذات النشاط الديني والاجتماعي). وهذا الاتجاه عند المؤسس طوّر وعيه بالدور المهم للمدينة كنقطة محورية في نجاح الدعوة، على أنّ انشغاله في الإسماعيلية لم يُنسه الاهتمام بالقاهرة، فحرص على التواصل الدائم مع الجماعات الإسلامية فيها، ومع الأصدقاء الذين تعاهد معهم على خدمة الإسلام. في خضم هذه التطورات، وتحديداً ازدياد العداء للاحتلال البريطاني حضر عام 1928 ستة أشخاص من العاملين في المعسكرات البريطانية لرؤيته، وكان هذا اللقاء بمثابة إعلان انطلاق تنظيم الإخوان المسلمين تحت شعار إدراك السبل للوصول إلى عزة الإسلام وخدمة المسلمين ورفاهيتهم، وإخراج المجتمع الإسلامي من دائرة الذل والقيود والتبعية، وبما يشبه المبايعة سلّم هؤلاء البنّا قيادة العمل للمهمة الصعبة التي تعاهدوا القيام بها[1].

---

(1) عبد الباسط البنا، تاج الإسلام وملحمة الإمام، القاهرة، دار سينا، 1975، ص18-25.

من الإسماعيلية إلى القاهرة

ويمكن اعتبار المرحلة الممتدة بين العامين 1928 و1932، المرحلة التأسيسية الأولى لجماعة الإخوان المسلمين، وشهدت مدينة الإسماعيلية جلّ فصول هذه المرحلة، حيث حرص البنّا على توسيع دائرة الأعضاء داخل المدينة والمناطق المحيطة بها عن طريق الاتصال المباشر، والقيام بجولات في الريف أيام الإجازات الأسبوعية والعطلات، وإلقاء المواعظ في المساجد والمنازل والنوادي والتجمعات الأخرى. وكانت الجماعة قد اتخذت من أحد المنازل القديمة في الإسماعيلية مقراً لها، كما ساعدت التبرعات والقروض المقدمة من تجار المنطقة على تمويل بناء مسجد، ثم أُضيف إليه بعد ذلك مدرسة للبنين ونادٍ ومدرسة للبنات، وبدأت الأطر التنظيمية للجماعة تتبلور حيث شهدت هذه المرحلة تأسيس العديد من الشُعَب، ومع إنشاء كل مقرّ للجماعة كانوا يحرصون على إنشاء بعض المشروعات (مسجد، مدرسة، نادٍ، مصنع محلي صغير)[2].

ويمكن القول إنّ الجماعة انتشرت بسرعة في مدينة الإسماعيلية والمناطق المحيطة بها، وهذا الانتشار السريع أثار موجة من العداء والاتهامات وصلت حدود اعتقال البنّا والتحقيق معه بأمر من رئيس الوزراء آنذاك صدقي باشا، إلا أنه بُرّئ من جميع التهم[3]. بعد إطلاق سراحه، وفي صيف عام 1932 طلب البنّا نقله إلى القاهرة، وهناك التقى بجمعية الحضارة الإسلامية التي يرأسها شقيقه الأصغر عبد الرحمن، وتمّ دمج هذه الجماعة بجماعة الإخوان لتكوين أول شعبة للإخوان المسلمين في القاهرة، وشكّلت هذه الشعبة النواة الأساسية لقادة الجماعة[4].

الانطلاق من القاهرة، تأسيساً على حضور جمعية الحضارة الإسلامية، هيّأ للجماعة نقطة بدء فعّالة، مما سرّع في إعلان شعبة الإسماعيلية نقل مقرّ القيادة إلى القاهرة، والاستمرار في تقديم المعونة لنشاط الجماعة هناك.

---

(2) فتحي العسال، حسن البنا كما عرفته، القاهرة 1953، بدون دار نشر، ص54.
(3) عبد الباسط البنا، تاج الإسلام، القاهرة، دار الرسالة، 1952، ص34-36.
(4) المرجع نفسه، ص36.

ويمكن القول إنه في هذه الفترة بدأت مرحلة التأسيس الثانية وهي المرحلة الأساسية والتي امتدت من العام 1932 إلى العام 1939. وبعد البداية المتواضعة التي لا تختلف عن بدايات العديد من الجماعات الدينية الأخرى التي ازدهرت في القاهرة، بدأت مرحلة النمو السريع للجماعة لتصبح في فترة قصيرة واحدة من أهم القوى السياسية الفاعلة في مصر، حيث حشدت في صفوفها نوعيات مختلفة من شرائح المجتمع المصري، ودخلت بقوة تنافس قوى سياسية عريقة داخل القطاعين الأبرز (الموظفين والطلبة). وشهدت هذه الفترة أيضاً انتقال مقارّ الجماعة من أزقة الأحياء الشعبية إلى شوارع القاهرة الرئيسية، ومن الغرف الصغيرة إلى المباني والأرض الشاسعة، كما شهدت وجود هيئة دائمة من السكرتاريا والموظفين ذوي المرتبات المدفوعة. وهذا الإطار بدأ يتسع مع حجم اتساع نفوذ الجماعة وقاعدتها الشعبية. كما حرص البنّا على تفعيل المؤتمرات العامة التي كانت تقام بصورة دورية لمناقشة أعمال الجماعة ووضع الخطط اللازمة له أو للتصديق على ما تمّ الاتفاق عليه فعلاً.

مؤتمرات الجماعة

وقد انعقد المؤتمر الأول للجماعة في العام 1933، وركّز في مداولاته على مواجهة البعثات التبشيرية المسيحية، وأرسلت الجماعة بعد هذا المؤتمر رسالة إلى الملك فؤاد تطالب بإخضاع نشاطات البعثات التبشيرية الأجنبية للرقابة الحكومية الصارمة.

أما المؤتمر الثاني الذي انعقد في العام نفسه، فقد بحث مسائل الإعلان والدعاية التعليمية، وأقرّ تأسيس شركة صغيرة وإنشاء مطبعة خاصة بالإخوان المسلمين[5]. وتلا هذا المؤتمر مباشرة إصدار صحف عدة[6].

---

(5) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مصر، دار سينا، 1974، ص170-171.

(6) في البداية صدرت مجلة الإخوان المسلمون الأسبوعية، ثم ظهرت بعد ذلك مجلة النذير، كما قامت المطبعة بنشر (الرسائل) التي هي أهم النصوص التوجيهية للأعضاء وتورد هذه الرسائل نسخاً من رسائل الجماعة، واتصالها بالحكومات المصرية المختلفة أو موجزاً لتلك الرسائل حول وضع المجتمع المصري =

وتتالت المؤتمرات التي ناقشت وضع الحركة التنظيمي ورؤيتها. وأبرز هذه المؤتمرات، كان المؤتمر الخامس الذي انعقد في أيار (مايو) عام 1939، وترافق عقده مع الذكرى العاشرة لتأسيس الجماعة، وفيه تمّ التركيز على مجموعة الأفكار التي شكّلت أيديولوجيا الجماعة وجوهر فكرتها، وكانت إلى حدٍّ بعيد بمثابة تعريف إسلام الإخوان حيث تمّ التأكيد على:

– الإسلام كنظام شامل متكامل في ذاته، وهو السبيل النهائي للحياة بكافة مناحيها.
– أنّ الإسلام قائم على مصدريه الأساسيين، ما جاء به الوحي في القرآن وحكمة الرسول في الحديث.
– أنّ الإسلام قابل للتطبيق في كل زمان ومكان[7].

وفي هذا المؤتمر، حدّد البنّا للأعضاء إطار الجماعة التي ينتمون إليها، فأكد أنّ فكرة الإخوان المسلمين تنطوي على جميع نواحي الإصلاح، وأنّ الجماعة هي دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية ومنظمة سياسية وجماعة رياضية ورابطة علمية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية[8]، كما ركّز على أهمية تجنّب الخلافات المذهبية التي كانت قائمة في حينه والتركيز على الاهتمام بالتنظيم وبرامج العمل والسعي لنمو حجم أعضاء الجماعة، بالإضافة إلى توضيح رؤية الجماعة للسلطة والحكومة والدستور والقانون والقضايا الوطنية والعربية[9]. وقد اعتبر البنّا الفترة الممتدة من العام 1928 وحتى انتهاء أعمال المؤتمر الخامس عام 1939 مرحلة إعداد ضرورية قبل الانطلاق في مرحلة التنفيذ بالرغم من بروز طروحات يشوبها القلق والتسرّع، وهذا واضح في كلمته الختامية التي حرص فيها على أن تكون بمثابة شروط تلك المرحلة فقال: "في الوقت الذي يكون فيه منكم معشر الإخوان المسلمين ثلاث مئة كتيبة قد جهّزت كل منها نفسها روحياً

= والطريق إلى الإصلاح، وبعضها كُتبت للأعضاء حول فكرة أو حول المهام أو المسؤوليات الملقاة على عاتقهم.

(7) انظر: حسن البنا، الرسائل، ومن بينها رسالة دعوتنا، ص11، وانظر مقررات المؤتمر الخامس للجماعة ص20.

(8) المؤتمر الخامس، ص14.

(9) المرجع السابق، ص33-64.

بالإيمان والعقيدة وفكرياً بالعلم والثقافة، وجسمياً بالتدريب والرياضة. في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجاج البحر وأقتحم بكم عنان السماء وأغزو بكم كل عنيد جبار فإني فاعل إن شاء الله"[10].

إنّ تطوّر عمل الجماعة واتساع دورها لم يحدّ من حرص البنّا على القيام بأدوار متعددة وتحديداً المرتبطة بالتواصل مع الناس. هذا الحراك السياسي جعل الحركة تكتسب قوة داخلية وخارجية أهّلها للبدء بالقيام بما يشبه استعراض القوة وتحديداً بعد انطلاق ثورة فلسطين عام 1936 (ثورة القسام)، إذ اعتبرت الجماعة أنّ ما يجري في فلسطين نافذة مهمة لبدء العمل الفعّال الذي يتجاوز حدود الطروحات السياسية والمقالات، إلى جمع الأموال، والقيام بمظاهرات، وإلقاء المحاضرات دفاعاً عن قضية فلسطين. وعن هذا يقول البنا: "إنّ هذه الفترة شكّلت بداية مشاركتنا في النضال السياسي الداخلي والخارجي، وأبرزت اهتمامنا بالقضايا الإسلامية في العالم العربي وشمال إفريقيا وجنوب آسيا"[11].

الإخوان والملك

مع اعتلاء الملك فاروق عرش مصر عام 1937، أدركت الجماعة خصوصية المرحلة السياسية وحاجة الملك لدعمها في مواجهة النفوذ المتنامي لحزب الوفد. ومما ساعد على تعزيز دور الجماعة إلى جانب الملك نفوذ علي ماهر الذي سارع إلى اقتناص فرصة أحداث فلسطين، والعمل على أن يمسك الملك بالصراع التقليدي بين الملك والوفد بأن يركّز على النغمة

(10) المؤتمر الخامس، ص22-25.

(11) مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق ذكره، ص150، هنا تفيد الإشارة إلى أن بدايات ظهور جماعة الإخوان المسلمين ترافقت مع اعتلاء الملك الشاب فاروق العرش الذي توّج في عام 1937، بعد انتهاء فترة الوصاية على العرش، وكان الملك قد تأثر بالاتجاه الديني بفعل أحد معلميه الخصوصيين، وهو الشيخ مصطفى المراغي شيخ الأزهر، هذا الاتجاه الديني دفع الجماعة إلى القيام باحتفال أمام قصر عابدين أنشدوا فيه قسماً تقليدياً بالولاء: (نهبك ولاءنا على كتاب الله وسنة رسوله)، كما حرصوا على أن تقوم جوالة الجماعة بدور هام في حفظ أمن وتنظيم الاحتفال.

العربية الإسلامية ممتزجة بالسياسة المعادية للوفد. هذه الأجواء فتحت الأبواب على مصراعيها أمام علاقة قوية بين علي ماهر والإخوان ما يجعلنا نقول إنّ الحضور السياسي والميداني للإخوان ارتبط إلى حدٍّ بعيد بالصراع بين الوفد والملك وحرص الأخير على حشد كل القوى المتناقضة مع الوفد إلى جانبه ودعم حضورها.

وأثارت علاقة الإخوان بالقصر وعلي ماهر الكثير من اللغط داخل صفوف الإخوان وخارجهم، ووصل الأمر حدود الانشقاق وفصل أحمد السكري (أحد القادة المؤسسين وصديق البنّا منذ الطفولة)، كما اضطر البنّا إلى إنكار تلقي الجماعة مساعدات من علي ماهر، كما أثارت التحالفات السياسية للجماعة احتجاجات على قاعدة الأسس العقائدية والأخلاقية التي يجب أن تحكم تحالفات الجماعة ونشاطها السياسي، هذا بالإضافة إلى أنّ جزءاً من أعضاء من الإخوان ربط بين تنامي قوة تشكيلاته شبه العسكرية (الجوّالة والكتائب) وبين ضرورة تطبيق الحديث النبوي القائل: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"، الأمر الذي عارضه البنّا مؤثراً العمل بالآية القرآنية: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [النحل: 125].

الخلاف بين هاتين الرؤيتين، دفع بالعديد من الإخوان إلى الانفصال خلال الفترة الممتدة بين عام 1937 إلى عام 1939، وهذا يشير بوضوح إلى الخلاف المبكر في صفوف الإخوان حول فكرة الإصلاح بالقوة، ما دفع البنّا في المؤتمر الخامس عام 1939 إلى توجيه اللوم ضد المتعجّلين والقلقين، سيما وأنّ الانشقاقات والاحتجاجات لم تتوقف على القاعدة نفسها، مما دفع بالبنّا ومعه قيادات أساسية في الإخوان إلى اعتبار تجربة الكتائب تجربة فاشلة كون أبرز الانشقاقات والاحتجاجات حدثت في صفوف أعضائها[12].

(12) انظر: ريتشارد ميتشل، الإخوان المسلمون، بيروت، دار القلم، 1978، ص103-104.

تأييد الألمان

ولم يكن للاحتجاجات والانشقاقات دور مؤثر سلبياً على تطور نمو الإخوان واتساع قاعدتهم الشعبية، بخلاف الظروف السياسية والاقتصادية التي رافقت اندلاع الحرب العالمية الثانية والتي كان لها أثر إيجابي على نموهم، وترسيخ اتجاهاتهم الفكرية والتنظيمية، وتزايد الاقتناع بالقدرة على القيام بدور حاسم في الحياة المصرية بعد الحرب[13].

وربطت الحرب العالمية الثانية إلى حدٍّ بعيد تاريخ الإخوان بتاريخ مصر، فالتطورات السياسية التي رافقت تطورات الحرب وموقف الملك والمحيطين به من الاصطفافات السياسية التي فرضتها هذه الحرب، جعل الإخوان في قلب الحدث السياسي المصري، فبالرغم من الالتزام المصري المعلن ببنود معاهدة 1936 مع بريطانيا، وقيام السلطات المصرية بقطع العلاقات السياسية والتجارية مع ألمانيا، ومصادرة الممتلكات الألمانية، واعتقال جميع الرعايا الألمان الذين لم يعلنوا عداءهم للنازية، وإعلان الحكومة حالة الطوارئ، وتعيين حاكم عسكري، ووضع الموانئ تحت سيطرة البحرية البريطانية، وفرض رقابة صارمة على البرقيات والتلفونات والمطبوعات بمشاركة مع البريطانيين[14]، إلا أنّ ميلان الكفة في السنوات الأولى للحرب لصالح المحور، ودخول إيطاليا الحرب إلى جانب ألمانيا، وفعالية الإعلام والدعاية الألمانية، جعلت الملك وجزءاً من الحاشية يعيدون حساباتهم السياسية، ويماطلون في تلبية المطالب البريطانية، وصولاً إلى فتح خطوط سرية مع ألمانيا، وهذا الأداء أثار استياء بريطانيا وتمّ التعبير عنه في أكثر من حادثة وموقف[15]. في هذه الفترة كانت الحكومة المصرية بيد حزب الوفد، التي لم تفلح محاولات الملك إبعادهم بسبب التدخل البريطاني المباشر الذي وصل حدود إنذار الملك ومحاصرة قصره بالدبابات، فاستسلم للمطالب البريطانية، وكلّف مصطفى النحاس باشا زعيم الوفد تشكيل الحكومة.

---

(13) المرجع السابق، ص105.
(14) المرجع السابق، ص106.
(15) المرجع السابق، ص107.

أما الإخوان فأعلنوا تأييدهم لعدم اشتراك مصر في الحرب، وقاموا بدور في إثارة المشاعر ضد بريطانيا، فنُقل البنّا إلى خارج القاهرة عام 1941، كما نُقل السكري أيضاً، وبعد عودتهم إلى القاهرة أُلقي القبض عليهما وعلى عبد الحميد عابدين أمين عام الجماعة بعد انتهاء مهرجان جماهيري مناهض لبريطانيا، وصدر قرار بإيقاف صحف الجماعة (التعارف، الشعاع، والمنار) كما مُنعت الصحف من نشر أية أنباء عن الإخوان أو عن الاجتماعات التي يقيمونها، واللافت أنّ إطلاق سراحهم جاء بضغط من الملك.

الإخوان والانتخابات

وشهد المؤتمر السادس للجماعة الذي انعقد في شهر أيار (مايو) عام 1940 اتخاذ قرار بأن تتقدّم الجماعة في الوقت المناسب لمرشحيها للانتخابات، معتبرين أنّ دعوة الوفد للانتخابات النيابية فرصة مهمة لإبراز نفوذ الإخوان. وبالفعل أعلن البنّا ترشيح نفسه عن دائرة الإسماعيلية، إلا أنّ إسماعيل باشا استدعاه وطالبه بالانسحاب. وافق البنّا مقابل حرية الجماعة باستئناف نشاطها وأن تعد الحكومة باتخاذ قرارات لمكافحة الخمور والدعارة. اتخذت حكومة النحاس باشا قرارات بالحدّ من انتشار الخمور والدعارة ومنعها خلال شهر رمضان والأعياد، وعادت الجماعة إلى استئناف بعض نشاطاتها، وبذلك أُسدل الستار على مشاركة الجماعة في الانتخابات النيابية وأعلن البنّا تأييده للحكومة الوفدية[16].

لكن اتفاق الإخوان والوفد لم يُنهِ الخلافات بينهما، بل استمرت العلاقة متأرجحة بين العداء والمودة، واستمر الإطار الأبرز من الوفد باعتبار الإخوان حركة خطيرة يجب العمل على الحدّ من نفوذها، وإن أمكن اجتثاثها[17]. ويبدو أنّ هذا التأرجح عائد لتخوّف النحاس باشا من إقدام الإخوان على أيّ عمل خلال الحرب يتعارض والتوجهات التي اتخذتها

(16) انظر: ميتشل، الإخوان المسلمون، مرجع سبق ذكره، ص15، ومجلة الإخوان المسلمون، عدد 20 أيار (مايو)، 1954، ص2.

(17) مجلة المباحث المصرية، عدد 23 أيار (مايو) 1951، ص4، وجريدة الإخوان المسلمون، عدد 30 نيسان (أبريل) 1946، ص4.

الحكومة بدعم الحلفاء، وهذا التخوّف عملت على تأجيجه السفارة البريطانية في القاهرة، وحالة العداء المستمرة بين الإخوان والبريطانيين دفعت بالبنّا إلى كتابة رسالة وداع إلى أتباعه منتصف عام 1948 لقناعته بأنّ المخابرات البريطانية تسعى إلى نفيه(18).

تكوين النظام الخاص

حرص البنّا منذ السنوات الأولى لتأسيس الإخوان على تأسيس تنظيم خاص سري رديف لعمل الإخوان، وهو أقرب إلى مفهوم الجناح العسكري الذي تحرص عليه بعض التنظيمات الإسلامية ذات الجذور الإخوانية. في العام 1930، ومع بروز أول ظاهرة انشقاق في صفوف الإخوان بدأ الحديث عن أنّ البنّا عمل على تأسيس إطار عسكري، وأنه يقوم ببعض الأعمال السرية(19). بالإضافة إلى ما تردّد من أحاديث عن تنظيم خاص رافقت الانشقاق الأول، فإنّ تصنيف العضوية الذي أقره المؤتمر الثالث في آذار (مارس) عام 1935 يشير بشكل موارب إلى وجود مثل هذا التنظيم الخاص حيث يتحدث عن أربع فئات للعضوية (المساعد- المنتسب- العامل- المجاهد)، فالفئة الرابعة أي المجاهد لم يتم تفسيرها بشكل واضح، ولم يعطِ التصنيف أيّ إيضاحات حول طبيعة عمل هذه الفئة، ويرى البعض أنه لم يكن في هذه الفترة يعني بها أعضاء الجهاز الذي لم يتبلور بعد بشكله الذي عُرف لاحقاً، وإنما النواة الأساسية التي أرست أُسسه، خصوصاً إذا عرفنا أنّ هذه الفئة كانت يُشترط أن يكون المنتمي إليها من أكثر الإخوان إخلاصاً وصلابة وفعالية ومن القادرين على تحمل العبء لخدمة الله والرسالة(20).
ولم يتوقف اهتمام البنّا بالجانب العسكري عند حدود العمل على إنشاء الجهاز الخاص، إنما تجاوزه لإنشاء مجموعة من التشكيلات شبه العسكرية كان أبرزها الجوّالة التي أُنشئت عام 1936، كذلك الكتائب عام 1937، وهي تشكيلات حرص الإخوان على إخضاعها لتدريبات عسكرية وإقامة المعسكرات لهذه التدريبات، كما أخضعها لنظام صارم يقوم على قضاء الليل

(18) انظر: ميتشل، الإخوان المسلمون، مرجع سبق ذكره، ص117.
(19) البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سبق ذكره، ص128.
(20) المرجع السابق، ص203-205.

بالتفكير والصلاة، وبرّرت الجماعة هذه التشكيلات بمواجهة الاحتلال البريطاني.

إنّ اللجوء إلى أسلوب العمل السري، وبشكل خاص العمل الأمني والعسكري شكّل أساساً في توجهات البنّا الذي يؤكد أنّ السرية إجراء ضروري في الفترة الأولى من عمر أيّ حركة للحفاظ على صمودها وضماناً لاستمرارها[21]. كما أنّ البنّا لم يُخفِ حرصه على امتلاك التنظيم مقومات القوة، والقدرة على اللجوء إليها ساعة الاقتضاء، وهو يشير بوضوح إلى هذا الجانب بقوله: "قد يقبل البعض بشأن سياسة الممارسات المستقرة للناس، بينما يثور البعض الآخر على تلك الممارسات، وقد يتصف البعض بالوداعة، بينما يحتاج الآخرون إلى استخدام القوة"[22].

الصدام الأول للبنّا مع السلطة نهاية الحرب العالمية الثانية شهد البدايات الأولى لبروز الجهاز الخاص، ورافق هذا الظهور تعزيز الاتصالات بضباط الجيش وبتبلور اتجاه القيام بنشاطات عسكرية ضد نظام الحكم في مصر. وكان الجهاز الخاص كجناح عسكري قد ارتبط بداية بمفهوم الجهاد، ثم لاحقاً نُظر إليه تحت ضغط الحماس الوطني الجارف، على أنه أداة للدفاع عن الإسلام، والجماعة، ومناهضة الوجود البريطاني على أرض مصر.

وبعد الأحداث التي عصفت بتنظيم الإخوان العلني أصبح من وجهة نظرهم ضرورة فرضتها الإخفاقات التي برزت في إطار الكتائب. والانتقادات الكثيرة التي وجهت لتجربة الكتائب وتحديداً بما يتعلق بالالتزام والمرونة والفعالية، دفعت بقيادة الجماعة إلى التركيز على الاهتمام بتطوير الجهاز الخاص والحرص على ضم أفضل النوعيات إلى صفوفه، بالإضافة إلى الانطلاق بتشكيل تنظيمي جديد أطلق عليه اسم (نظام الأُسر) الذي أصبح لاحقاً الأساس الذي تقوم عليه القوة التنظيمية للإخوان كما شكّل النمط السائد للعلاقة الداخلية.

---

(21) ميتشل، الإخوان المسلمون، مرجع سبق ذكره، ص131.
(22) المرجع السابق، ص121.

التحالف ضد الوفد

وشهد العام 1944 إبعاد الوفد عن السلطة وتكليف أحمد ماهر باشا زعيم الحزب السعدي بتشكيل حكومة جديدة مما عكس حتى العام 1950 عودة القصر النشطة إلى ميدان العمل، إلا أنّ عودة نفوذ القصر لم تنعكس نفوذاً دائماً للإخوان وطغى التفاهم حيناً والتوتر أحياناً على علاقة الإخوان بالسلطة، كما شهدت فترة انتهاء الحرب العالمية الثانية نمواً ملحوظاً لقوة الإخوان، وهذا عائد إلى أنّ حزب الوفد لم يعد الوحيد في نظر المصريين المعبّر عن مشاعر الاستياء الوطني مما دفع الإخوان إلى القيام بالعديد من المناورات السياسية الهادفة إلى الاستفادة من الظروف لتوطيد قوتهم والهيمنة على الحراك السياسي للشارع المصري. هذا الطموح للإخوان جعلهم في موقع المنافسة والصراع مع غالبية أطياف الحركة الوطنية المصرية، يضاف إلى ذلك أنّ البنّا حرص دائماً على عدم التناقض مع تطلعات الملك فاروق وأنه حرص دائماً على التعبير عن رغبته بأفضل العلاقات معه، ويذهب البعض إلى القول إنه من بين أحلام البنّا الكبيرة أن يتم استقباله في الحضرة الملكية، كما أنه ذهب بعيداً في عدم إثارة هواجس الملك بتأكيد أنّ إقامة الخلافة هو أمر بعيد عن الواقع وأنه يحتل موقعاً بعيداً في المستقبل بحيث يصبح غير ذي معنى الآن[23].

وشهد العام 1946 تحقيق حلم البنّا بالوقوف في الحضرة الملكية، وهذا حدث بعد أن سعى إلى ذلك من خلال قنوات عديدة، فهو دُعي إلى عشاء ملكي[24] بعد تسلّم إبراهيم عبد الهادي رئاسة الديوان الملكي. ومردّ حرص الملك والديوان الملكي وحتى الوزارة على العلاقة مع الإخوان إلى الصراع مع حزب الوفد والشيوعيين وبالتالي سعيهم إلى استغلال الإخوان في هذا

---

(23) المرجع السابق، ص134، اعتبر بعض المراقبين من جماعة الإخوان المسلمين أن طروحات البنا هي تكتيك اعتمده ليبعد الإخوان عن أي مواجهة مع القصر مما يتيح لهم الالتفات إلى المهمة الأساسية، وهي بناء قوة التنظيم ليكون قادراً على تحقيق أهدافه لاحقاً، وهذا الطرح يرفضه العديد من الباحثين في تاريخ الإخوان، وهم يؤكدون أن موقف البنا من الملك فاروق كان قائماً على ولائه للعرش، وأنه كان يأمل في تحقيق إصلاحاته من خلاله.

(24) مجلة الدعوة، عدد 5 كانون الثاني (يناير)، 1954، ص13.

الصراع. وأخذ دعم السلطة للإخوان العديد من الجوانب البارز منها الترخيص بإصدار صحيفة رسمية هي جريدة الإخوان المسلمون التي بدأت بالصدور في شهر أيار (مايو) عام 1946، كما أعطوا امتيازاً بشراء ورق الطباعة بالأسعار الرسمية بالإضافة إلى امتيازات خُصّصت للجوالة بدأ بتأمين الزي الرسمي، وليس انتهاء بتأمين المعسكرات والتسهيلات الحكومية، وحرص الملك على تعيين محمد حسن عشماوي الصديق المقرّب للإخوان في موقع وزير التعليم الديني. باختصار شديد، صبغت المصلحة المتبادلة بين الملك والإخوان العلاقة بينهما، فالملك حريص على أن يكون الإخوان الإطار الشعبي الذي يواكب فيه حكومات الوفد المتعاقبة ونفوذ الشيوعيين، والإخوان حريصون على أن تكون العلاقة مع الملك بوابتهم لتعزيز قوتهم في الشارع والمؤسسات المصرية.

عام الأزمات

أما العام 1947، فكان عام الأزمات والانقسامات داخل الإخوان بامتياز، حيث أسفرت التهم الموجّهة لسكرتير عام الجماعة[25]، والخلاف الحاد حول سياسة الجماعة بين البنّا ونائبه، عن عدد من الاستقالات وأوامر الفصل التي شلّت جزئياً جهاز الجماعة الإداري، وترافق ذلك مع ضغوط خارجية متزايدة ارتبطت بحدٍّ كبير بدور الجهاز الخاص ونشاطه.

وحرصُ البنّا على تأمين الغطاء لسكرتير عام الجماعة ونسيبه في الوقت نفسه، وحجم التهم الموجّهة، دفع بأبرز أعضاء الجماعة الدكتور إبراهيم حسن إلى تقديم استقالته احتجاجاً. وبعد شهور قليلة تمّ فصل نائب البنّا أحمد السكري، وبُرّر الفصل بالاختلاف حول سياسة الجماعة في التعامل مع الوفد[26].

(25) سكرتيره العام عبد الحميد عابدين وهو زوج شقيقة البنا، اتهم في سيرته الأخلاقية، وحرص البنا على إبقاء التحقيق سرياً إلا أن المعلومات خرجت من الدائرة الضيقة، فطالب بعض أعضاء مكتب الإرشاد بإقالة عابدين، فلجأ البنا إلى تشكيل لجنة تقصي حقائق أوصت بفصل عابدين من الجماعة، ووافق عليها مكتب الإرشاد، فنقل البنا المسألة إلى الهيئة التأسيسية التي شكلت لجنة تحقيق جديدة فأفضى التصويت اللاحق إلى تبرئة عابدين، انظر: ميتشل، الإخوان المسلمون، ص150.

(26) السكري كان ضابط الاتصال بين الجماعة والوفد، كما أن العام 1947 شهد أعمال

الخلافات الداخلية وقيام البنّا بفصل العديد من المحتجين على أسلوبه، مما جعله يتصدى ويحمل عبء القيادة وحيداً، وهذا دفع به إلى الاستعانة بالجهاز الخاص لمواجهة هذه التطورات، وإن كان هذا الجهاز يرتبط به شخصياً[27].

وانعكس لجوء البنّا إلى الجهاز الخاص تنشيطاً لعمل الجهاز ودوره ووصلت الأمور أن يعيّن البنّا صالح عشماوي (رئيس الجهاز الخاص) مكان السكري مما زاد في حجم وإمكانات وتجهيزات الجهاز الخاص وصولاً إلى التركيز على تجنيد ضباط الجيش وضمهم إلى خلايا هذا الجهاز. وعلاقة البنّا بالتنظيم السري كانت من موقع القائد الأعلى إلا أنه حرص على التواصل الدائم مع هذا الجهاز من خلال ممثلين مختارين. وبعد تسلم عشماوي مهامه الجديدة، انتقلت قيادة الجهاز الخاص إلى عبد الرحمن السندي الذي أثارت مسألة توليه سلطات استثنائية العديد من المشكلات تحديداً فيما يتعلق بالاتصال بالبنّا واللجوء إلى التغيير المتكرر لضباط الاتصال الأمر الذي دفع البنّا إلى تولي موضوع الاتصال بشكل شخصي، كما ارتبطت بعض المشكلات بمهام ونشاطات الجهاز.

القضية الفلسطينية

حرصت الجماعة على الإسهام في نصرة الشعب الفلسطيني، وذلك قبل صدور قرار تقسيم فلسطين عن الأمم المتحدة عام 1948، من خلال العمل

عنف خطيرة وقعت بين أعضاء من الوفد وأعضاء من الإخوان. وكان السكري من المنادين بقيام وحدة عضوية مع الوفد، وأنه لكي تمارس الجماعة حضوراً انتخابياً ذا ثقل يؤهلها للإمساك بالسلطة فعليها أن تعمل وأن تستند إلى حزب دنيوي ذي تأييد شعبي واسع، وهذا الأمر لا يتوافر لغير الوفد. وبدا واضحاً أن السكري كان يرى في نفسه أنه الزعيم السياسي للإخوان، وأن البنا هو المرشد الروحي مما دفعه إلى تحدي دور البنا كزعيم للجماعة تحت عنوان رفض السلوك التعسفي للبنا، وتأكيده على الإصلاحات الداخلية التي تم الاتفاق عليها عام 1945، والتي تقول بالتنازل التدريجي للبنا عن مسؤولياته لصالح توزيع هذه المسؤوليات على وحدات حاكمة يتم تشكيلها بعناية وكفاءة، وما فجّر الخلاف بشكل حاد، هو الاستجابات الكاملة من قبل البنا لمطالب القصر وإيحاءاته.

(27) ميتشل، الإخوان المسلمون، ص153.

العسكري المباشر وإرسال المتطوعين، ومن خلال العمل السياسي عبر الجامعة العربية لارتباط البنّا بصداقة قديمة وخاصة مع عزام باشا أمين عام الجامعة العربية. وقام البنّا مع بعض الشخصيات الإسلامية بتشكيل لجنة وادي النيل لجمع المال والسلاح للمتطوعين، وكان مصطفى مؤمن ممثلاً للبنّا في هذه اللجنة. وفي أيلول (سبتمبر) عام 1947، أصدر البنّا أوامره لكل شُعب الجماعة للتوجه إلى ميدان القتال في فلسطين، ولم يكن متطوعو الإخوان بحاجة إلى التدريب لأنهم تلقوه قبل ذلك في فرق الجوالة والجهاز السري[28].

ومنذ تقسيم فلسطين، احتلت القضية الفلسطينية رأس سلم أولويات الجماعة. وشارك البنّا عزام باشا ومفتي فلسطين الحاج أمين الحسيني رؤيتهما في تحييد الحكومات العربية عن التدخل المباشر في الصراع على أرض فلسطين، وأن ينحصر دور الحكومات بتقديم الدعم الدبلوماسي والسياسي، لأن من شأن ذلك، قطع الطريق على أيّ تدخل من الأطراف الدولية. لكن حكومة النقراشي رفضت هذا التوجه، وأصرّت على أن يكون لها دور فاعل وإشراف على حركة المتطوعين وتدريبهم. وكان لافتاً بروز كميات أسلحة خرجت من مخازن الإخوان وأنه كان لهم تسليح خاص، وهو الأمر الذي كان يشرف عليه ضباط من أعضاء الجهاز الخاص. تموقعت الكتيبة الأولى للإخوان في العريش، وكانت بقيادة أحمد عبد العزيز، وهو ضابط مصري متقاعد، وما لبث أن انضم إليها آخرون ومنهم كمال الدين حسين وصلاح سالم اللذان أصبحا لاحقاً من الأعضاء الأساسيين لمجلس قيادة الثورة.

ويوم 8 تشرين الأول (أكتوبر) عام 1948 صدرت أوامر لقوات الإخوان الموجودة في فلسطين بالعودة إلى المعسكرات، وهناك تمّ حصارهم من قبل الجيش المصري وإبلاغهم بالقرار الذي صدر في القاهرة بحلّ جماعة

(28) تؤكد بعض مصادر الجماعة أن هذه الفترة شهدت استقطاب بعض الضباط الذين كان لهم الدور الأبرز في ثورة الضباط الأحرار عام 1952، ويشير هؤلاء إلى أن الرئيس جمال عبد الناصر كان منهم، وأن ثورة 23 تموز (يوليو) قامت بتنسيق كامل مع الإخوان، وأن الجهاز الخاص تولى مهمات أساسية في إنجاح الثورة.

الإخوان المسلمين، وقام فؤاد صادق قائد القوات المصرية بتخييرهم بين تسليم أسلحتهم والعودة إلى القاهرة وبين البقاء في الجبهة تحت سقف الانضباط العسكري فالتزموا البقاء، وكانت هذه الحادثة من أبرز الحوادث التي ستطبع العمل اللاحق للإخوان بطابعها، لنعنون هذه المرحلة بـ(الإخوان والعائدون من فلسطين) وكأني هنا في تشابه لافت في عمل الحركات الإسلامية الجهادية بعد انتهاء مشاركتهم في الحروب حيث شهدنا لاحقاً العائدين من أفغانستان والعائدين من الشيشان والعائدين من العراق.

العائدون من فلسطين وجلّهم من أعضاء الجهاز الخاص والجوالة صُدموا بقرار الحكومة المصرية بحلّ الجماعة حتى قبل وصولهم إلى مصر، وقرار الحلّ الذي اتخذته الحكومة عام 1948 كان بمثابة الشرارة التي فجّرت الاتجاه الكامن لدى الإخوان نحو العنف، وهذا الاتجاه لم يرتبط فقط بحلّ الجماعة، إنما ارتبط أيضاً بالصراع العنيف على السيادة الذي عصف بالساحة المصرية، وكانت أبرز مظاهره الصراع بين الإخوان وحزب الوفد، كما أنّ صورة العنف شملت كل الجماعات المنظمة وغير المنظمة في البلاد، وكانت بجزء منها بين هذه الجماعات نفسها وبجزء آخر بين هذه الجماعات والسلطات الحاكمة.

اغتيالات سياسية

هذا المشهد العنفي واجهته الحكومة المصرية بتردد وضعف بحكم افتقادها للشرعية الشعبية، ولم تنجح فكرة استغلال الإخوان وتطويعهم لمحاربة الوفد، فبقيت هذه الفكرة تراوح بين القبول حيناً والرفض أحياناً، مما عجّل بانهيار الأوضاع وفتح الباب على مصراعيه على كل الاحتمالات. ومن المفيد الإشارة في هذا السياق أنّ العمليات العسكرية والاغتيالات التي قام بها الجهاز الخاص للإخوان بعد قرار الحلّ سبقته العديد من العمليات التي قامت بها قوى مقاومة للاحتلال البريطاني، مما رسّخ نهج الاغتيالات السياسية وعمليات التفجير في مصر حتى قبل الممارسة العلنية للجهاز الخاص في هذا السياق[29].

(29) شهدت الساحة المصرية عام 1945 اغتيال أحمد ماهر، وهذه العملية جاءت

ورغم التعتيم الكبير على النشاطات العسكرية للجهاز الخاص إلا أنّ العديد من المؤشرات تؤكد أنّ الإخوان مارسوا هذا العمل قبل قرار الحلّ، وأنّ نشاطاتهم كما يؤكد العديد من المتابعين كانت بمثابة اختبارات تدريبية لأفراد الجهاز الخاص، بالإضافة إلى حرص الإخوان على الإعلان عن قيامهم بدور رئيسي في المواجهات مع البريطانيين في منطقة قناة السويس(30).

وفي عام 1947 ظهرت في شوارع القاهرة تشكيلات شبه عسكرية للحزب الوطني وحزب الوفد وجمعية الشبان المسلمين بصورة علنية، وهذا الظهور كان احتجاجاً على رفض مجلس الأمن مناقشة المسألة المصرية والطريقة التي ناقش بها قضية فلسطين، وجرت خلال هذا الظهور محاولات لإشعال الحرائق وعمليات تفجير واغتيال. وشكّل هذا الظهور المسلح العنوان الأبرز لإجراءات الحكومة اللاحقة ومحاولتها السيطرة على الموقف، فشرعت بحملة دهم ليكون العام 1948 عام الإخوان المسلمين بامتياز لجهة سعي السلطة لإنهاء التنظيم وضربه، والبداية كانت في شهر أيار (مايو) من ذلك العام حين أعلنت الحكومة المصرية عن اكتشاف مخزن ضخم للأسلحة يعود للإخوان في منطقة المقطم على أطراف القاهرة، وأنّ السيطرة على هذا المستودع جاءت بعد اشتباك عنيف مع شباب الإخوان المسلمين الذين كانوا يتدربون في تلك المنطقة، واعتقلت السلطات في العملية سيد فايز الذي كان يشغل حينها قيادة الجهاز الخاص.

وفي 17 شباط (فبراير) 1947، كان لافتاً تعاطي الإخوان مع الانقلاب الذي قامت به الحركة اليمنية الحرة والذي أسفر عن مقتل الإمام يحي وثلاثة من أبنائه، حين سارع البنّا لإرسال رسالة إلى أمير العرش سيف الإسلام

انعكاساً لحالة المناهضة الواسعة لما سمي حينها باصطفاف ماهر والحزب السعدي إلى جانب الإنكليز، كما أعقب ذلك محاولة فاشلة لاغتيال النحاس باشا، وعام 1946 اغتيل أمين عثمان باشا وزير المالية المصري في زمن الحرب العالمية الثانية، وكان على رأس المتهمين في اغتياله الرئيس المصري الأسبق محمد أنور السادات، وشاع استهداف العربات البريطانية بالقنابل ورشقات الرصاص. انظر: ميتشل، الإخوان المسلمون، ص160-161.

(30) مجلة الدعوة، عدد شباط (فبراير) ص12، وانظر: ميتشل، الإخوان المسلمون، ص162.

أحمد دعاه فيها إلى بذل الجهد لرفع المستوى الاجتماعي في اليمن، كما شكّل الإخوان وفداً إلى اليمن مما أشار بوضوح إلى أنّ الإخوان شركاء بهذا الانقلاب[31]. وفي العشرين من آذار (مارس) عام 1948 شهدت مصر اغتيال القاضي الخازندار بك بسبب إصداره الحكم بسجن أحد أعضاء الإخوان لقيامه بقتل مجموعة من الجنود البريطانيين. اعتُقل قتلة الخازندار وهما عضوان في الجهاز الخاص، وحُكم عليهما بالأشغال الشاقة المؤبدة، كذلك تمّ احتجاز حسن البنّا الذي ما لبث أن أُطلق سراحه لعدم اكتفاء الأدلة[32]، واللافت أنّ البنّا يومها بدأ يتحدث عن خوفه من أن يكون أعضاء الجهاز السري قد خرجوا عن طاعته، وهذا الأسلوب اتبعه البنّا حيال كل عمل عسكري يكتشف، وهو جزء من التقية السياسية[33] التي طبعت الإخوان بطابعها.

حلّ الجماعة واغتيال البنّا

وحدثت بعد اغتيال الخازندار محاولتان جديدتان لاغتيال النحاس باشا، وفي عشرين آب (أغسطس) اشتعلت النيران في بيوت أحد أجزاء الحي اليهودي، وفي 16 أيلول (سبتمبر) قامت طائرة إسرائيلية بإلقاء قنابلها على حي فقير من أحياء القاهرة ما أثار أجواء عدائية ضد اليهود، وبالفعل وقع عدد من العمليات ضد المصالح اليهودية في مصر[34]. وفي خضم هذه الأحداث اعتقل ثلاثة رجال وبعد تفتيش إحدى الشقق والتحقيق معهم وصل عدد المقبوض عليهم إلى اثنين وثلاثين، وكانت هذه الاعتقالات بمثابة الإعلان عن انكشاف أمر الجهاز الخاص للإخوان المسلمين ما دفع السلطات المصرية إلى اعتقال البنّا يوم 28 تشرين الثاني (نوفمبر)، حيث وجِّهت له تهمة المشاركة في أعمال التخريب. أُطلق سراح البنّا بعد تدخل مجموعة من

(31) مجلة الدعوة، عدد شباط (فبراير) 1951، ص31.
(32) مجلة المصور، عدد 12 تشرين الثاني (نوفمبر)، 1954، ص3.
(33) التقية السياسية: إظهار عكس ما نبطن من مواقف سياسية واللجوء إلى الإنكار والتملص من المسؤولية حين تدعو مصلحة الجماعة ذلك، وهو نهج نلحظه في العديد من مفاصل ومواقف الإخوان.
(34) ميتشل، الإخوان المسلمون، ص166.

الشخصيات، وسعي حثيث لتخفيف حدة التوتر بين الحكومة والجماعة، وبعد هذه الحادثة استمر التوتر بوتيرة أسرع، وما لبث أن اتهم الإخوان بقتل حكامدار القاهرة سليم زكي الذي كان يحاول وضع حدٍّ للقلاقل التي اندلعت بسبب المحادثات المقترحة بشأن الهدنة في حرب فلسطين. أُغلقت صحيفة الإخوان، وأدرك البنّا أنّ الأمور قد تخرج عن السيطرة، فحاول استباق الأحداث، وسعى إلى الاتصال بالملك وبإبراهيم عبد الهادي رئيس الديوان الملكي إلا أنّ هذه المحاولات لم تنجح بوقف قرار حلّ جماعة الإخوان والذي صدر في 8 كانون الثاني (يناير) 1948. وما هي إلا ساعات قليلة حتى أحاط البوليس المصري بالمجلس العام للإخوان، واعتُقل حسن البنّا، ووُضعت أموال الجماعة تحت إشراف مندوب من وزارة الداخلية[35]، كما اعتُقل معظم قادة الجهاز الخاص وبعض أفراده. وقوّضت حملة الاعتقالات تماماً شبكة الاتصالات القائمة في التنظيم كما قوّضت كل وسائل الانضباط. وفي يوم 28 كانون الأول (ديسمبر) وأثناء دخول النقراشي باشا وزارة الداخلية، تقدّم منه شاب يرتدي زي ضابط شرطة وأطلق عليه الرصاص فأرداه، ما أثار موجة غضب شديدة ضد الإخوان. بعد موت النقراشي شُكّلت وزارة جديدة برئاسة إبراهيم عبد الهادي والذي هو أيضاً زعيم الحزب السعدي والذي تربطه علاقة وطيدة جداً بالقصر لما كان يربطه من علاقات قديمة مع رئيسها، وعُرض عليه قيام الإخوان بمساعدة الحكومة على استعادة الأمن والنظام مقابل عودة الإخوان إلى ممارسة العمل الشرعي والإفراج عن

---

(35) مجلة آخر ساعة، عدد 15 كانون الثاني، عام 1948، ص5، وقد اشتملت مذكرة حيثيات قرار الحل التي أحالها وزير الداخلية إلى رئيس الوزراء على دعوى الحكومة ضد الجماعة، وكانت هناك ثلاث عشرة تهمة: ذهبت الأولى استناداً إلى تحقيقات عام 1942، إلى أن الجماعة كانت تعدّ للإطاحة بالنظام السياسي القائم عن طريق الإرهاب باستخدام وحدات جوالتها المدربة عسكرياً. واعتبرت تهمتان أن الجماعة مسؤولة عن مقتل شخصين وجرح آخرين في معارك مع خصومهم في السادس من أيار (مايو) عام 1946 اكتشاف ومصادرة أسلحة والقبض على المتدربين في تلال المقطم في 19 أيار (مايو) 1948، واكتشاف أسلحة ووثائق في عزبة الشيخ فرغلي بالإسماعيلية في 12 تشرين الأول (أكتوبر) 1948، وتلك التهم الذي ذُكرت في الاتهام تدلل (كما جاء بالمذكرة) على عزم الجماعة القيام بنشاط إرهابي واسع النطاق يلحق أشد الضرر بأمن الدولة وكيانها.

ممتلكات التنظيم وأمواله وإطلاق سراح أعضائه المعتقلين[36].

أبدت الحكومة استعدادها لمناقشة الموضوع وشكلت لجنة وساطة من أصدقاء مشتركين، كما تقدم البنّا بكتاب تحت عنوان "بيان للناس" استنكر فيه اغتيال النقراشي. حرص البنّا على سعيه للإفراج عن قادة المراتب الدنيا وأعضاء وقادة الجهاز الخاص ساعياً بذلك إلى استعادة عوامل النظام داخل الجماعة، لكن سعيه هذا رفضه رئيس الوزراء ولم يوافق على الإفراج عن المعتقلين، وانهارت المفاوضات بين الطرفين بعد إلقاء قنبلة يوم 13 كانون الثاني (يناير) عام 1949 على دار القضاء لتعود وتطفو على السطح مجدداً اعتقالات جديدة تشير إلى تورط الجهاز الخاص. أمام هذا الواقع اضطر البنّا، وفي خطوة تنسجم مع نهجه في مواجهة الأزمات (اللجوء إلى التقية السياسية) إلى الإعلان عن تبرؤ الإخوان من هؤلاء، وأصدر بياناً عنوانه: (ليسوا إخواناً ولا مسلمين). وأبرزت الحكومة خطاب البنّا إلى جانب الفتوى التي قدّمها مجموعة من علماء الأزهر اعتبرت اغتيال النقراشي عملاً مناهضاً للإسلام. ولاحقاً، وجّه البنّا نداء إلى أعضاء التنظيم يطالبهم فيه بالكفّ عن إرسال رسائل التهديدات والقيام بأعمال العنف، واعتبر أنّ كل من يقوم بذلك يستهدفه شخصياً[37]. توقفت الاتصالات نهائياً بين الحكومة والبنّا، وأصدرت الحكومة قانوناً يقضي بإعدام كل من يضبط متلبساً وبحوزته قنابل ومتفجرات، كما شنت الحكومة حملة اعتقالات واسعة النطاق، وتركزت هذه الحملة على اجتثاث الجهاز الخاص للإخوان المسلمين. وللوصول إلى هذا الهدف، استعملت كل الأساليب القانونية وغير القانونية، وشهدت السجون المصرية أعمال تعذيب قاسية. أما الحرب على الإخوان وانقطاع الاتصالات مع الحكومة، فقد جعلا البنّا يفقد الأمل نهائياً بعقد تسوية معه، فكتب كرّاسة صغيرة تحت عنوان: "القول الفصل"، وُزّعت سراً استنكر فيها قرار حلّ الجماعة، وأورد تفاصيل التطورات وفق وجهة نظر الإخوان معتبراً أنّ كل ما نُشر عن هذه الأحداث كان تلفيقاً وافتراء وتشويهاً للحقائق، واعتبر أيضاً أنّ الأسلحة والذخائر التي صودرت كانت موجودة بعلم الحكومة وهي مشرّعة

(36) ميتشل، الإخوان المسلمون، ص172.

(37) مجلة روز اليوسف، عدد 13 شباط (فبراير) 1949، ص11، ومجلة المصري عدد 4 كانون الثاني (يناير) 1949، ص5.

بحكم الاتفاق القائم بين الإخوان وجامعة الدول العربية[38]، بالإضافة إلى اعتذاره عن قتل الخازندار مؤكداً بشكل يثير الاستغراب أنّ الجماعة ليست مسؤولة عن أفعال ارتكبها بعض أعضائها، لكنه اعتبر في الوقت نفسه أنّ سلوك القاضي الخازندار أثار غضب الشباب المسلم عليه. وفي تبريره لقتل النقراشي قال لا مسؤولية تقع على الإخوان لأن كل قيادة الإخوان كانت في السجون، وأنه كان حذّر السلطات من عواقب انفلات الأمور، مستنكراً أساليب التعذيب الوحشي الذي تعرّض له أعضاء الجماعة. وربط البنّا الاتهامات التي وُجّهت إلى الجماعة بمحاولات الحكومة لفت نظر الشعب المصري عن الهزيمة في فلسطين، وأنّ هناك قوى ملحدة مرتبطة بالصهيونية العالمية لعبت دوراً في تشكيل قناعة عند الملك بأن الإخوان يسعون لقلب نظام الحكم والاستيلاء على السلطة. كراسة "القول الفصل" كانت آخر إسهامات البنّا المكتوبة لأنه في وقت متأخر من بعد ظهر 12 شباط (فبراير) عام 1949، وأثناء خروجه من لقاء بالمركز العام لجمعية الشبان المسلمين، أُطلق عليه الرصاص وهو في طريقه خارجاً من المبنى بينما كان يتأهب ليستقل إحدى سيارات التاكسي. مات بعد دقائق قليلة في المستشفى، وأظهرت التحقيقات أنّ البوليس السياسي المصري هو الذي اغتال البنّا[39]. وبعد قيام ثورة يوليو عام 1952، قُدّم المتهمون باغتياله إلى المحكمة، وحُكم بالمؤبد على المشرف على العملية أحد كبار ضباط البوليس السياسي أحمد حسين جاد، وحُكم على ضابطين آخرين هما أحمد عبد الحميد ومحمود محفوظ بالسجن خمسة عشر عاماً، وحُكم على محمد الجزار بسنة واحدة.

وبعد اغتيال البنّا ومحاكمة أعضاء الجهاز الخاص المتهمين بعمليات الاغتيال والتفجير، برزت حقائق مذهلة عن عمل هذا الجهاز، واتساع دائرة العمليات السياسية التي قام بها، بالإضافة إلى التنوع اللافت الذي يتألف منه

(38) مجلة الدعوة، عدد 6 شباط (فبراير) 1952، ص16، وانظر أيضاً: ميتشل، الإخوان المسلمون، ص174.

(39) يشار هنا إلى أن مراسم دفن البنا غاب عنه مؤيدوه واقتصرت فقط على أفراد العائلة وهذا بقرار من الحكومة، ويذكر أيضاً أن مكرم عبيد باشا الزعيم القبطي هو الوحيد الذي رفض الانصياع لقرار الحكومة، وحرص على المشاركة بجنازة البنا وتقديم العزاء لعائلته.

(ضباط شرطة، ضباط جيش، رجال دين، أساتذة جامعات، عمال، فلاحون). كما كشفت هذه الاعترافات أنّ الهدف من إنشاء فرق الجوالة والجهاز الخاص هو امتلاك جماعة الإخوان أذرعة عسكرية وأمنية مسلحة ومدرّبة تؤهلها الوصول لهدفها السياسي، وهو الاستيلاء على السلطة.

خاتمة

بعد هذا التتبع لولادة جماعة الإخوان المسلمين وتطوره ورصد أبرز الأحداث التي أثّرت في مسيرته، يمكن القول إنّ الإمام حسن البنّا كان عماد الجماعة وقائدها، وأنّ الإخوان انطبعوا بطابع شخصيته، وأنّ البنّا كان حريصاً ومنذ الأشهر الأولى لتأسيس الجماعة على تمكينه من امتلاك قوة عسكرية مدربة ومنظمة تؤهله للوصول إلى أهدافه، لذلك حرص على الاهتمام شخصياً بإنشاء الكتائب والجوالة والجهاز الخاص، كما حرص على أن تعود قيادة هذه الأجنحة له، وأن يكون صاحب الكلمة الفصل في عملها. وفي خط متوازٍ كان البنّا يعتقد بأن الوقت كفيل بنمو قوة الجماعة واتساع دورها شرط أن لا يوضع في صدام مباشر مع السلطة، وأن يستفيد من التناقضات القائمة بينها وبين أطياف الحركة الوطنية المصرية. وعليه فإنه حاول دائباً التقرّب من مواقع القرار في السلطات المصرية، ولم يتأخر في تقديم خدماته وصولاً إلى استعداده بأن يكون الإخوان الإطار الشعبي للسلطة والملك في مواجهة حزب الوفد والشيوعية.

إنّ الإخوان في كنف البنّا وقبل بروز سيد قطب، كانوا أقرب إلى تيار سلفي تحديثي إصلاحي تدغدغه بعض الأحيان نفحات صوفية، ويبدو أنّ هذه الخلفية الفكرية للمؤسس جعلت من المؤسسة (الإخوان) دائماً أقرب إلى السلطة حتى في أحلك الظروف، وأنّ العمليات الخاصة التي كانوا يقومون بها سراً لم تهدف إلى إسقاط النظام، وهذا الحرص دفع البنّا إلى التبرؤ من أيّ عمل يُكشف، ووصل به الحدّ إلى القول عن أعضاء في الجهاز الخاص بأنهم ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين.

ويبقى القول إنّ الإخوان في الفترة الممتدة من سنوات التأسيس الأولى حتى وفاة البنّا، اعتمدوا في توسعهم وتقوية دورهم ونفوذهم على مهادنة السلطة، وحالة الرفض القائمة في الشارع المصري للفساد القائم، وبحرصهم

على الظهور بمظهر أصحاب الدور الأساسي في مقارعة الاحتلال البريطاني، كما أنهم استفادوا من حشد الناس إلى جانبهم بتقدمهم الصفوف دفاعاً عن الشعب الفلسطيني وبإرسال متطوعين للقتال في فلسطين.

د.غسان وهبة

عقل الجماعة بلسان الإمام:
قراءة في النصوص التأسيسية

المقدمة

إنّ التراث الفكري الذي خلّفه الداعية حسن البنّا في فترة حياته القصيرة (نحو ثلاث وأربعين عاماً) هو شفهيٌّ بمعظمه، ويندرج في سياق الوعظ والإرشاد لعوامّ الناس، والتنظير والتخطيط لخواصّهم، فيما المسطور منه وهو الأقلّ يتوزع بين مقالات منشورة في صحف عامة أو تابعة للإخوان، أو كلمات أُلقيت في مؤتمرات الجماعة فضلاً عن الخطابات الرسمية التي أرسلها البنّا إلى مسؤولين سياسيين في مصر وخارجها، من باب الدعوة والنصيحة. أما (مذكرات الدعوة والداعية)، فهي الرواية الرسمية لسيرة حياته، ونشأة الإخوان، وأهم المراحل التي مرّت بها الجماعة، إلى منتصف المسافة الزمنية ما بين التأسيس والاغتيال، ولا تغطي المرحلة المضطربة مع اندلاع الحرب العالمية الثانية، ودور الإخوان في حرب فلسطين، والصراع الحاد مع الحكومات المتعاقبة، فيما يمكن اعتبار الخطاب الجامع الذي ألقاه البنّا عام 1939 في المؤتمر الدوري الخامس للجماعة، على أنه الحاوي لفكر الإخوان، وخصائص الدعوة، والأهداف المرسومة، والمواقف من المسائل المطروحة. وعليه، سيكون الخطاب المذكور، هو الأساس الذي تُستكمل جوانبه في هذا البحث باستشهادات من نصوص أخرى، بهدف استنطاق خطاب البنّا بما يُفضي إلى تكوين تصوّر متكامل عن فكر الجماعة.

وإلى نصوص البنّا، استند هذا البحث بشكل أساسي إلى كتابين متميزين بالمصادر التي رجعا إليها، والاستنتاجات التي توصلا إليها، وهما: كتاب (الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة) الصادر في

بيروت عام 1952، للدكتور إسحاق موسى الحسيني. فإلى جانب أنّ الباحث الفلسطيني معاصرٌ لنشأة جماعة الإخوان والأحداث التي مرّت بها، ويعتمد على مقالات البنّا وخطبه، كما على مصادر قريبة من مسار الجماعة قبل الاغتيال وبعده بقليل، فهو يتمتع بقدر من الموضوعية في تقييم الجماعة ومرشدها العام، وإن كان متأثراً بالتيار الليبرالي أثناء دراسته في مصر، وينتقد الجماعة في بعض اتجاهاتها الفكرية والعملية. أما الكتاب الثاني الصادر بالإنكليزية في بريطانيا لأول مرة عام 1998، بعنوان: (جماعة الإخوان المسلمين في مصر، صعود حركة إسلامية جماهيرية، 1928–1942)، فهو للباحث النرويجي برينيار ليا (Brynjar Lia)، الذي اعتمد على مصادر جديدة وفّرها له خاصة، جمال البنّا، شقيق مؤسّس الجماعة، ومما تتضمنه كتابات لقدامى الجماعة ومنشقين عنها، والنشرات الداخلية للجماعة بين الثلاثينات ومطلع الأربعينات، ومجموعة الرسائل التي بعثها البنّا الشاب إلى والده، وكذلك أرشيف الأمن المصري، ويدرس ليا السياق الاجتماعي والاقتصادي كما العوامل الثقافية التي أسهمت في نمو الجماعة وانتشارها في تلك الفترة.

النواة الأولى

تشكّلت المجموعة الأولى من حسن البنّا وبعض رفاقه، قبل سنوات من ظهور جماعة الإخوان المسلمين، حين كان الطابع دَعَوياً بحتاً من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانت الرؤية عمومية ليس لها أي أفق تنظيمي واضح، بدليل أنّ نشوء الجماعة لاحقاً جاء استجابةً لطلب مباغت من بعض مريدي البنّا، وكذلك جاء الاسم عفواً، حسب ما تبوح به (مذكرات الدعوة والداعية) في أواخر حياة البنّا.

بدأت الدعوة قبل أن تتضح الفكرة التنظيمية، وفي الإسماعيلية كانت أول نواة تكوينية لها[1]. ولربما صيغت الأهداف المرحلية أثناء العمل،

(1) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، نص الخطاب الجامع في المؤتمر الدوري الخامس بمناسبة مرور عشر أعوام على تأسيس الإخوان المسلمين، مطبعة الاتحاد الشرقي بدمشق، دون تاريخ، ص6.

وتطوّرت مع تكاثر أعضاء الجماعة وأنصارها، والانتشار جغرافياً وصولاً إلى القاهرة نفسها. وما يعزّز هذه الفرضية ما طرأ من خلافات بين رفاق الدرب في مرحلة مبكرة[2]، أي منذ أن تبلورت معالم الجماعة ككيان مختلف عن سائر الجمعيات الإسلامية السابقة التي أسّسها البنّا أو شارك فيها[3]، وبما يجعلها تتخطى الإطار الدعوي والخيري التقليدي، إلى ما هو أشمل لمختلف وجوه الحياة دون استثناء.

والواقع أنّ الإسماعيلية أثّرت فيه تأثيراً بليغاً، وحَمَلتْه على أن يُدخل في منهجه عنصراً سياسياً، قد يكون جال في خاطره سابقاً، ولكن لا يمكن أن يكون من القوة والرسوخ كما حدث لاحقاً. فالإسماعيلية كانت تضم المعسكر الإنكليزي، وإدارة شركة قناة السويس، مع استئثارها بالقيام على

(2) وقع الخلاف الأول في الإسماعيلية نفسها، موطن التأسيس، حين اختير الشيخ علي الجداوي وهو نجار نائباً للمرشد فيها، كذلك اعترض بعض الإخوان فيها على إرسال المال منها إلى فرع القاهرة بعد الاندماج هناك مع جمعية الحضارة الإسلامية التي يرأسها شقيق البنا، وإذا كان حسن البنا قد وصف ما جرى بالمؤامرة الأولى، فإن مصطفى يوسف أحد المنشقين يدلي برؤية مختلفة عن جمعية الإخوان المسلمين ودورها، حيث كان يراها جمعية خيرية تقليدية تعمل لخير المجتمع في الإسماعيلية، وتقدّم الوجهاء فيها لرئاستها من أجل تسهيل الحصول على التبرعات. انظر: حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، دون تاريخ، ص130-134.

Brynjar Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt, The Rise of an Islamic Mass MOVEMENT 1928-1942, Ithaca, UK, 2010, P.60-67.

(3) تمرّس البنا بمختلف الجمعيات أثناء الدراسة، ففي المدرسة الإعدادية انتخب رئيساً لجمعية الإخوان الأدبية، وألّف مع جماعة من الطلاب جمعية منع المحرّمات، وتولى هو تأسيس جمعية إصلاحية باسم الجمعية الحصافية الخيرية وكان سكرتيراً لها، تيمناً بالطريقة الصوفية المعروفة التي كان ينتمي إليها. وفي أثناء إقامته في القاهرة طالباً في دار العلوم، ألّف فئة من الطلاب الأزهريين وطلاب دار العلوم للتدرب على الوعظ والإرشاد في المساجد والقهوات والمجتمعات العامة في القاهرة، وانشعبت منهم شعبة لنشر الدعوة في القرى والأرياف. ثم أراد جذب الفئة المتعلمة من دينيين ومدنيين، فأثمر مسعاه عن ظهور مجلة الفتح وجمعية الشبان المسلمين، الدكتور إسحاق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1952، ص15-16.

المرافق العامة، أي كانت معالم الاحتلال الأجنبي واضحة فيها، وكذلك نفوذه كما لم يكن في أيّ مكان آخر. لذلك يصحّ القول إنه أُضيفت إلى النزعة الصوفية الاجتماعية نزعة سياسية بارزة بحكم البيئة الجديدة، وهو ما لم يكن في حسبان البنّا خلال نشاطه وهو طالب، ولا في حركته في القاهرة، ولا في بدء حركته في الإسماعيلية[4].

[لعلّ من حسن صنع الله لهذه الدعوة أن تنبت في مدينة الإسماعيلية، وأن يكون ذلك على أثر خلاف فقهي بين الأهلين وانقسام دام سنوات حول بعض النقاط الفرعية التي أذكى فيها نار الفتنة ذوو المطامع والأغراض، وأن تصادف نشأتها عهد الصراع القوي العنيف بين الأجنبي المغتصب والوطني المجاهد][5].

حَذَر الكتابة

وقد يكون هذا الحال، ما دفع البنّا إلى الحذر من الكتابة وتفضيله العمل والانغماس فيه، فتحديد الأهداف في نصوص واضحة يضع حدوداً للحركة ويرفع مستوى المساءلة عليها، فيما يكون الوضع مختلفاً حين تكون الأهداف عامة ومرنة، تتمدّد أو تنحسر بحسب الظروف والضغوط. بل حين كتب مذكراته الرسمية (الدعوة والداعية) قدّم لها بتبريرات، منها عثور النيابة على مذكراته الخاصة غير المنشورة عام 1943، حيث لقي العَنَت في تفسير معاني كلماته، "في غير جدوى ولا طائل ولا موجِب إلا تحميل الألفاظ غير ما تحمل، واستنباط النتائج التي لا تؤدي إليها المقدّمات بحجة أنّ هذه هي مهمة النيابة العمومية باعتبارها سلطة اتهام"، ثم ضياع معظم هذه المذكرات، فكان هذا سبباً مباشراً لكتابتها مجدداً، خشيةً عليها من الضياع والنسيان، ومع ذلك، "فإن يكن الخاطر رحمانياً فالحمد لله، وإن يكن غير ذلك فأستغفر الله، ويقيني أنّ هذه الكتابة إن لم تنفع فلن تضرّ"، ثم يوصي "الذين يعرّضون أنفسهم للعمل العام، ويرَوْن أنفسهم عرضة للاحتكاك بالحكومات ألا يحرصوا على الكتابة، فذلك أرْوح لأنفسهم وللناس، وأبعد عن

---

(4) المصدر نفسه، ص18-19.
(5) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص17.

فساد التعليل وسوء التأويل"[6].

[كنتُ أودُّ دائماً أن نظلّ نعمل ولا نتكلم، وأن نكِل للأعمال وحدها الحديث عن الإخوان وخطوات الإخوان، وكنتُ أحبُّ أن تتصل خطوتكم اللاحقة بخطوتكم السابقة في هدوء وسكون، ومن غير الفاصل الذي نحدّد به جهاد عشر سنوات مضت لنستأنف مرحلة أخرى من مراحل الجهاد الدائب في سبيل تحقيق فكرتنا السامية. ولكنكم أردتم هذا، وأحببتم أن تُسعدونا بهذا الاجتماع الشامل فشكراً لكم، ولا بأس بأن ننتهز هذه الفرصة الكريمة فنستعرض برنامجنا، ونراجع فهرس أعمالنا، ونستوثق من مراحل طريقنا، ونحدّد الغاية والوسيلة، فتتضح الفكرة المبهمة، وتصحّح النظرة الخاطئة، وتعلم الخطوة المجهولة، وتتمّ الحلقة المفقودة، ويعرف الناس الإخوان المسلمين على حقيقة دعوتهم من غير لبس ولا غموض][7].

وإذا كانت المذكرات الرسمية للبنا تمثّل مصدراً رئيسياً لتلمّس ظروف نشأة الجماعة واتجاهاتها الفكرية، باعتبار أنّ أثر البنّا فيها واضح وجليّ منذ نشأتها إلى أطوارها الأخيرة، وأنّ فهم شخصية البنا ضروري لفهم طبيعة الدعوة[8]، وأنّ الدعوة مَدِينة إلى شخصية البنا أكثر من أيّ شخص آخر، فهو الذي سهر عليها مدى عشرين عاماً، ووجّهها في الطريق الذي سلكته، وأضفى عليها من روحه وشخصيته، حتى أضحت أكبر حركة دينية في تاريخ الإسلام الحديث[9]، لكنّ حجم المذكرات ضئيل للغاية مقارنةً مع حجم الخطب والدروس والمحاضرات التي ألقاها (30 ألف خطبة خلال 17 عاماً ومثلها من الجلسات)[10]، وبما يملأ مجلدات عدة. وعلى هذا، فإنّ استعراض كل ما قاله البنّا لاستيعاب آرائه ورصد المتغيرات في الخطاب بحسب المراحل والظروف، يتجاوز هذا المقام، فضلاً عن أنها مهمة ليست سهلة.

---

(6) البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص11-12.
(7) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص1.
(8) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص41.
(9) المصدر نفسه، ص39.
(10) المصدر نفسه، ص55.

المؤتمر الخامس

وبما أنّ المطلب هنا، هو تظهير اللحظة التأسيسية للجماعة، من خلال خطاب البنّا، فإنّ الكلمة التي ألقاها في المؤتمر الدوري الخامس في ذكرى مرور عشر سنوات على تأسيس الجماعة، تبدو مفصلية من حيث التوقيت والمضمون، فما بين تأسيس جماعة الإخوان واغتيال البنّا، 21 عاماً تقريباً، ويأتي خطاب البنّا، في منتصف هذه المرحلة حين أصبحت الجماعة عنصراً مؤثراً في الشأن العام[11]، كما أنّ مضمون الخطاب يكشف ظروف التأسيس، والموقف من أهم القضايا المطروحة على الجماعة في ذلك الحين، قبل أن تدخل الدعوة من عام 1939 إلى 1945، وهي سنوات الحرب العالمية الثانية، طوراً جديداً، ربما جاز أن يُسمى بداية المحنة من حيث علاقتها بالسياسة، وبداية الازدهار من حيث النشاط وتحقيق برامجها الواسعة[12]. وقد أَوْلى البنّا المؤتمر الخامس مكاناً بارزاً في مذكراته معتبراً إياه "موفّقاً للغاية في كل ناحية: في مظهره، في روحه، وإعداده، وكلماته، وقراراته"، كما "كان مظهراً رائعاً قوياً لانتشار الدعوة"، وألمّت كلمة البنّا "إلماماً وافياً شافياً بدعوة الإخوان: تاريخها وأهدافها وحكمها على الهيئات والأشخاص والحوادث"[13]، فكان المؤتمر أساسياً في وعي الجماعة لذاتها، ومحطة نوعية

---

(11) تضخّمت الجماعة من ثلاث شعب عام 1931 إلى أكثر من مائة شعبة عام 1936، فكانت جاهزة للتفاعل بقوة مع الوضع السياسي الجديد في مصر، وتأثيرات الانتفاضة في فلسطين ما بين عامي 1936-1939.

Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt, P.53.

(12) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص25.

(13) قرّر المؤتمر الخامس تشكيل لجنة دستورية من أعضاء الجماعة لدراسة نصوص الدستور المصري والموازنة بينها وبين القواعد الأساسية في نظام الحكم الإسلامي، ثم العمل على إحلال النظم الإسلامية محلّ غيرها مما لا يتفق معها، وتشكيل لجنة علمية لوضع كتاب مختصر في العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات الإسلامية، مدعم بالأدلة من الكتاب والسنة، بعيد عن مناحي الخلاف حتى يكون مرجعاً للإخوان لمن شاء، ولجنة خاصة لدراسة قضية طرابلس (الغرب) واتخاذ ما يمكن من الوسائل للمحافظة على كيانها العربي والإسلامي، (أثناء الاحتلال الإيطالي)، وتحية المفتي الأكبر لفلسطين والمجاهدين الكرام في فلسطين المباركة. البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص273-275.

في إدراك مغزى ما مضى، واستدراك ما سيأتي من أيام، وما كانت الجماعة تنوي عمله استكمالاً لما بدأ وانتشر، تحقيقاً للأهداف التي لم تكن واضحة ابتداءً في أذهان رفاق البنّا على الأقل، وراحت تتشكّل تدريجياً، يوماً بعد يوم، مع تنامي الجسم الإخواني الحثيث.

لقد كانت البدايات مفتوحة على النهايات، في تصاعد تدريجي للخطاب وصولاً إلى الصدام الحتمي مع السلطة، بعد مناوشات متكرّرة معها، أسفرت عن اعتقالات، وقبلها وبعدها، عن اغتيالات سياسية من الدرجة الأولى، هزّت أركان الحكم الملكي. وحين بلغت الجماعة مرحلةً لا عودة عنها، في ذروة القوة والنفوذ، وذروة الخطر كذلك على الكيان، مع ظهور نية الحظر الشامل عليها، من قِبَل الحكومة، لم يكن سهلاً على البنّا التراجع ولو خطوة واحدة تكتيكياً إلى الوراء. فالجماعة كبرت حتى لم يعد مجال لتصغيرها طوعاً، وعظُمت أهدافها حتى لم يعد بالمستطاع تجاهلها من القيادة والقاعدة على حدٍّ سواء. فكان لا مناص بعد ذلك من أن يكون لاغتيال البنّا عام 1949، أثرٌ جوهري في مسار الجماعة التي ستتابع مسيرتها متذبذبة صعوداً وهبوطاً، قياساً إلى الظروف المختلفة في كل مرحلة، وإلى اللحظة نفسها التي تركهم البنّا فيها، من حيث الخطاب ومستواه وأهدافه ووسائله. بل يبدو أنّ الخطاب اللاحق لن يتمكن من استلهام الخطاب الأول أو تجسيده تماماً، فيما يحاول التقرّب إليه ولا يلامسه، إلى أن جاء سيد قطب، من إطار فكري غير تقليدي، فوصل بالخطاب الإخواني، إلى مستوى غير مسبوق من الجذرية، حتى انصبّت جهود الجماعة بعد ذلك، على التخفيف من وطأته، إما تأويلاً له أو انتقاصاً منه، لاسترداد المسار من النقطة التي قبله[14].

---

(14) يقول الدكتور فتحي يكن في حوار خاص عام 2003: "لقد حُمل فكر سيد قطب على غير محمله، وصُوِّر على غير صورته. واستُغل فكره بعد استشهاده ليكون قاعدة ارتكازية عقدية تقريباً أو فلسفية لهذه الحركات الإسلامية، وهو ليس كذلك. بالنسبة لي، كتبت الكثير مما أقوله الآن وهنالك عشرات الكتابات والدراسات حول هذا الموضوع كتبها رفاق له قياديون في مصر وفي غيرها، كما كتب العكس آخرون، إنما هناك العشرات الذين بينوا ما أشرحه من أنّ سيد قطب لم يكفّر المجتمع، ولم يدعُ إلى الخروج من المجتمع والانقضاض عليه بعد ذلك، لأنه يعتبر المجتمع مجتمعه، ويريد إصلاحه لا هدمه".

نشأة الإخوان

ولم تكن جمعية الإخوان المسلمون أول جمعية أسّسها البنّا، بل جاء تأسيسها في الإسماعيلية، عقب تأسيس جمعية الشبان المسلمين في القاهرة بنحو عام، حيث كان للبنّا روابط قوية مع بعض مؤسّسيها، بل انتسب إليها، وواظب على دفع الاشتراك لها، وألقى فيها أول محاضرة هامة له في القاهرة، بعنوان "بين حضارتين". وما بين 1928 و1929، نشرت مجلة "الفتح" له أكثر من 15 مقالاً[15]، وظلّ عضواً فيها حتى اغتياله، فلماذا تأسيس جمعية أخرى مشابهة في الاسم والهدف؟

لقد ضمّت جمعية الشبان المسلمين شخصيات بارزة في مجالات الثقافة والدين والسياسة بمصر، وكانت تحظى برعاية العائلة المالكة لا سيما الأمير عمر طوسون، واستفاد البنّا من معارف والده ليكون في صفوفها، حيث استثمر العلاقات التي أنشأها مع أعضائها، كما أسهمت مقالاته في مجلة "الفتح" في تعريفه إلى طبقة معينة من الناس[16]، لكن لم يكن ممكناً أن يحقق البنّا أحلامه من خلالها، فرغم تطابق الهدف، ثمة فارق في أسلوب الدعوة، وفي خطة العمل وتوجيه الجهود في كلا الجماعتين، بل كان الغرض والوسيلة مختلفين بين كلا الجمعيتين[17]، كما أنّ جمعية الشبان المسلمين محسوبة على الحزب الوطني المناوئ بقوة لحزب الوفد، ولم يكن البنّا ليقبل الانزواء في إطار حزبي يضيّق مجالات العمل، بل كان يعارض الحزبية، ويطالب بإلغائها في مصر، على غرار تجارب أخرى في العالم[18].

---

(15) البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص81.

Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt, P.30.

(16) Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt, P.29-30.

(17) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص5-6.

(18) أشار البنا غير مرة في خطبه ومقالاته إلى ما يحدث في إيطاليا وألمانيا وتركيا بأسلوب يدل على إعجابه ببعض مظاهر الحكم فيها، كإشارته مثلاً إلى أنّ تركيا استهلّت أعمالها بتوحيد القوى وإلغاء الأحزاب، وإشارته كذلك إلى دول أخرى كرومانيا والعراق وإنكلترا، في معرض إلغاء الأحزاب، دعماً لحجته في وجوب إلغائها في مصر، المصدر نفسه، ص6.

الإخوان والشبان

[كثيراً ما يتردّد سؤال على أذهان الناس: ما الفرق بين جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الشبان؟ ولماذا لا تكونان هيئة واحدة تعملان على منهاج واحد؟ وأحبّ قبل الجواب أن أؤكد للذين يسرّهم وحدة الجهود وتعاون العاملين أنّ الإخوان والشبان وبخاصة هنا في القاهرة، لا يشعرون بأنهم في ميدان منافسة، ولكن في ميدان تعاون قوي وثيق، وأنّ كثيراً من القضايا الإسلامية العامة يظهر فيها الإخوان والشبان شيئاً واحداً وجماعة واحدة، إذ إنّ الغاية العامة مشتركة وهي العمل لما فيه إعزاز الإسلام وإسعاد المسلمين، وإنما تقع فروق يسيرة في أسلوب الدعوة وفي خطة القائمين بها وتوجيه جهودهم في كلتا الجماعتين، وإنّ الوقت الذي ستظهر فيه الجماعات الإسلامية كلها جبهة موحدة غير بعيد على ما أعتقد. الزمن كفيل بتحقيق ذلك إن شاء الله][19].

وإنّ مكوثه في القاهرة من أجل الدراسة، وما لمسه وشاهده من موجة الإلحاد والإباحية، زرع حافزاً قوياً في نفسه من أجل فعل شيء لمواجهته، لا سيما عقب الحرب العالمية الأولى، وإلغاء الخلافة في تركيا، حيث "اشتد تيار التحلّل في النفوس وفي الآراء والأفكار باسم التحرّر العقلي، ثم في المسالك والأخلاق والأعمال باسم التحرّر الشخصي، فكانت موجة إلحاد وإباحية قوية جارفة طاغية، لا يثبت أمامها شيء، تساعد عليها الحوادث والظروف"[20]. وكان لهذه الموجة ردّ فعل قوي في أوساط الأزهر وبعض الدوائر الإسلامية، وكان البنّا يُفضي بهذا الشعور إلى الأصدقاء الخُلَصاء من الطلاب في دار العلوم والأزهر والمعاهد الأخرى، وكان الحديث يتركّز في وجوب القيام بعمل إسلامي مضاد[21].

[ظلّت هذه الخواطر حديثاً نفسانياً، ومناجاةً روحيةً، أتحدث بها في نفسي لنفسي، وقد أُفضي بها إلى كثير ممن حولي، وقد تظهر في شكل

---

(19) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص59.
(20) البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص57.
(21) المصدر نفسه، ص58-59.

دعوة فردية، أو خطابة وعظية، أو درس في المساجد إذا سنحت فرصة التدريس، أو حثٍّ لبعض الأصدقاء من العلماء على بذل الهمة ومضاعفة الجهود في إنقاذ الناس وإرشادهم إلى ما في الإسلام من خير. ثم كانت في مصر، وغيرها من بلدان العالم الإسلامي، حوادث عدة ألهبت نفسي، وأثارت كوامن الشجن في قلبي، ولفتت نظري إلى وجوب الجدّ والعمل، وسلوك طريق التكوين بعد التنبيه، والتأسيس بعد التدريس...ولقد أخذتُ أفاتح كثيراً من كبار القوم في وجوب النهوض والعمل وسلوك طريق الجدّ والتكوين. فكنتُ أجد التثبيط أحياناً، والتشجيع أحياناً، والتريّث أحياناً، ولكني لم أجد ما أريد من الاهتمام بتنظيم الجهود العملية...ولّيتُ وجهي شطر الإخوان والأصدقاء ممن جمعني وإياهم عهد الطلب، وصدق الودّ، والشعور بالواجب، فوجدتُ استعداداً حسناً. وكان أسرعهم مبادرةً إلى مشاركتي عبء التفكير، وأكثرهم اقتناعاً بوجوب العمل في إسراع وهمة، الإخوان الفضلاء: الأستاذ أحمد أفندي السكري، والأخ المفضال المرحوم الشيخ حامد عسكرية، أسكنه الله فسيح جنته، والأخ الشيخ أحمد عبد الحميد، وكثير غيرهم. وكان عهدٌ، وكان موثق: أن يعمل كلٌّ منا لهذه الغاية حتى يتحوّل العرف العام في الأمة إلى وجهة إسلامية صالحة. ليس يعلم أحد، إلا الله، كم من الليالي كنا نقضيها نستعرض حال الأمة وما وصلت إليه في مختلف مظاهر حياتها، ونحلّل العلل والأدواء، ونفكّر في العلاج وحسم الداء، ويفيض بنا التأثر لما وصلنا إليه إلى حدّ البكاء...وعمل الزمن عمله، فتفرّقنا نحن الأربعة: فكان أحمد أفندي السكري بالمحمودية، وكان المرحوم الشيخ حامد عسكرية بالزقازيق، وكان الشيخ أحمد عبد الحميد بكفر الدوار، وكنتُ بالإسماعيلية][22].

سافر البنّا إلى الإسماعيلية في 19 أيلول (سبتمبر) سنة 1927، إثر تخرّجه من دار العلوم العام نفسه، ليتسلّم عمله الجديد، وهو التدريس في مدرسة الإسماعيلية الابتدائية الأميرية. وفي هذه المدينة، وفي شهر آذار (مارس) 1928، وُلدت (جمعية الإخوان المسلمين) وقوامها ستة أشخاص من مريديه المخلصين، وهؤلاء خلاف حَمَلة الفكرة الأولى الذين تفرّقوا في القطر

(22) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص4-6.

قبل ذلك[23]. وبالنظر إلى التجربة السابقة للبنّا في تأسيس الجمعيات الإسلامية أو المشاركة فيها، فإنّ جمعية الإخوان المسلمين، كما نضجت فكرتُها لديه، ما هي إلا الحلقة الأخيرة من سلسلة مترابطة، ولم تكن جمعية الشبان المسلمين، سوى النسخة قبل الأخيرة. ولما كان الإخوان المسلمون قد تميزوا بأنشطتهم المتنوعة الدينية والعلمية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والرياضية، فإنّ جمعية الشبان المسلمين قبلها، كانت اقتفت إلى حدٍّ كبير أثر جمعية الشبان المسيحية التي تأسست في القاهرة عام 1923، حيث تظهر بالإضافة إلى التشابه في الاسم، قرائن على وجوه شَبَه أخرى، مثل النصّ على عدم التدخل في المنازعات السياسية، واقتصارها على الشؤون الاجتماعية والثقافية والدينية والرياضية، وهي من مقوّمات جمعيات الشبان المسيحية، حيث كان تأسيس الجمعيات التي تشمل الرياضة خاصة في مناهجها أمرٌ مستحدث في العالم الإسلامي الحديث، فالجماعات الإسلامية كانت تلتفّ حول أغراض دينية محضة مركزها المسجد، للثقافة فيها نصيب يعادل نصيب الثقافة من الدين في العرف الإسلامي، وكذلك شأن الاجتماع. ومصطلحات الثقافة والاجتماع والرياضة اكتسبت معنى يقارب المعنى المفهوم عند الغربيين[24]. وعليه، يمكن الاستنتاج أنّ جماعة الإخوان تمثّل خطوة متقدّمة على جمعية الشبان المسلمين، بعدما جعلت أنشطتها شاملة لكافة مناحي الحياة دون أيّ استثناء.

دعوة الإخوان

ولما كان البنّا يسعى إلى تجديد معنى الإسلام في النفوس، بعيداً عما راكمه الزمن من خلافات وتشوّهات وممارسات وانطباعات، فقد كان حريصاً على تبيان حقيقة الإسلام[25]، وما يعتنقه الإخوان من معانٍ على هذا السبيل:

[واسمحوا لي، أيها السادة، أن أستخدم هذا التعبير: إسلام الإخوان المسلمين، ولستُ أعني أنّ للإخوان المسلمين إسلاماً جديداً غير الإسلام

(23) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص17.
(24) المصدر نفسه، ص3-4.
(25) انظر: البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص65.

الذي جاء به سيدنا محمد ﷺ عن ربه، وإنما أعني أنّ كثيراً من المسلمين، في كثير من العصور، خلعوا على الإسلام نعوتاً وأوصافاً، وحدوداً ورسوماً، من عند أنفسهم، واستخدموا مرونته وسعته استخداماً ضاراً – مع أنها لم تكن إلا للحكمة السامية – فاختلفوا في معنى الإسلام اختلافاً عظيماً، وانطبعت للإسلام في نفوس أبنائه صور عدة، تقرب أو تبعد، أو تنطبق على الإسلام الأول الذي مثّله رسول الله ﷺ وأصحابه خير تمثيل...

هذه الصور المتعددة للإسلام الواحد في نفوس الناس جعلتهم يختلفون اختلافاً بيناً في فهم الإخوان المسلمين وتصوّر فكرتهم. فمن الناس من يتصوّر الإخوان المسلمين جماعة وعظية إرشادية كلّ همّها أن تتقدّم للناس بالعظات، فتزهّدهم بالدنيا، وتذكّرهم بالآخرة. ومنهم من يتصوّر الإخوان المسلمين طريقة صوفية إنما تعنى بتعليم الناس ضروب الذكر وفنون العبادة وما يتبع ذلك من تجرّد وزهادة. ومنهم من يظنّهم جماعة فقهية كلّ همّها أن تقف عند طائفة من الأحكام تجادل فيها، وتناضل عنها وتحمل الناس عليها، وتخاصم أو تسالم من لم يسلّم بها معها. وقليل من الناس خالطوا الإخوان المسلمين، وامتزجوا بهم، ولم يقفوا عند حدود الاستماع، ولم يخلعوا على الإسلام إسلاماً يتصوّرونه هم، فعرفوا حقيقتهم وأدركوا كل شيء عن دعوتهم علماً وعملاً][26].

وفي الأشهر الستة الأولى التي سبقت ولادة الجماعة، استعاد البنّا في الإسماعيلية تجربته الناجحة الأولى في القاهرة، فاختار ثلاث مقاهٍ كبيرة تجمع ألوفاً من الناس، وأقام فيها دروساً منتظمة. وفي هذه المدة استطاع أن يدرس مجتمعه الصغير والعوامل المؤثرة فيه، وهي العلماء وشيوخ الطرق والأعيان والأندية، وأن يكسب ودّها جميعاً بتجنّب الجدل في موضوعات الخلاف، والاقتصار على المسائل العامة، وتوجيه النظر إلى الأخطار الداخلية والخارجية، وإزالة أسباب الشقاق بين الأعيان، ثم اختار أن يغيّر طريقته التي بدأ بها نشاطه العام، وأن تكون دعوته عامة، قوامها العلم والتربية والجهاد، ومن أراد بعد ذلك تربية خاصة أي السير في ركاب الطرق الصوفية، فهو وما يختار بنفسه[27]، فلم يُرد البنّا أن يدخل في خصومة مع أبناء الطرق

(26) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص7-8.

(27) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص17-18،

الأخرى، ولا أن تكون الدعوة محصورة في نفر من المسلمين، ولا في ناحية من نواحي الإصلاح الإسلامي[28].

[كان من نتيجة هذا الفهم التام الشامل للإسلام عند الإخوان المسلمين أن شملت فكرتهم كل نواحي الإصلاح في الأمة، وتمثلت فيها كل عناصر الخير من غيرها من الفِكر الإصلاحية، وأصبح كل مصلح مخلص غيور يجد فيها أمنيته، والتقت عندها آمال محبي الإصلاح الذين عرفوها وفهموا مراميها. وتستطيع أن تقول، ولا حرج عليك، إنّ الإخوان المسلمين:

1- دعوة سلفية: لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله.

2- وطريقة سنية: لأنهم يحملون أنفسهم على العمل بالسنة المطهرة في كل شيء، وبخاصة في العقائد والعبادات ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً.

3- وحقيقة صوفية: لأنهم يعلمون أنّ أساس الخير طهارة النفس، ونقاء القلب، والمواظبة على العمل، والإعراض عن الخلق، والحب في الله والارتباط على الخير.

4- وهيئة سياسية: لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل، وتعديل النظر إلى صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم في الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حدّ.

5- وجماعة رياضية: لأنهم يعنون بجسومهم، ويعلمون أنّ (المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف)...

6- ورابطة علمية ثقافية: لأنّ الإسلام يجعل (طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)، ولأنّ أندية الإخوان هي في الواقع مدارس للتعليم والتثقيف، ومعاهد لتربية الجسم والعقل والروح.

7- وشركة اقتصادية: لأنّ الإسلام يعنى بتدبير المال وكسبه من وجهه...

8- وفكرة اجتماعية: لأنهم يعنون بأدواء المجتمع الإسلامي، ويحاولون

---

(28) البنا، مذكرات الدعوة والداعية، ص78.

الوصول إلى طرق علاجها وشفاء الأمة منها][29].

"وإذا كانت الحركة متميزة قطعاً عن جميع الحركات السابقة في تاريخ الإسلام، فلأنّ البنّا متميّز قطعاً عن جميع زعماء هذه الحركات"[30]، كما يقول إسحاق الحسيني، كما أنه "نحا نحواً جديداً في تأليف جماعته، وإقامة أُسسها، وتنظيمها، وتوجيهها، حتى أضحت جماعة ذات طابع خاص لا مثيل له في الحركات الإسلامية السابقة"[31]. وإذا كان النظر في الأحداث التي توالت على مصر من مطلع القرن العشرين إلى سنة 1928، وكذلك في حياة البنّا نفسه، مما يسمح باستخراج البواعث والأسباب التي أدّت إلى نشأة الإخوان[32]، فإنّ تلك العوامل المختلفة كان لها أثرها الجليّ في تميّز الجماعة بخصائص لا تتوافر في حركات سابقة. فقد كان البنّا صوفياً وظلّ صوفياً، ولكنها صوفية خاصة تهدف إلى الإصلاح عن طريق الدين، أو هي ناحية واحدة من نواحي الصوفية تعلّق بها وترك الباقي[33]، ومما اكتسبه البنّا بانتمائه إلى الطريقة الحصافية، وتأثر به كثيراً، أنّ شيخ الطريقة لم يكن يسمح للمتعلمين من أتباعه أن يكثروا الجدل في الخلافيات أو المتشابهات من الأمور أو يردّدوا كلام الملاحدة أوالزنادقة أو المبشّرين مثلاً أمام العامة، وقد اعتبر البنّا هذا التوجه من خير الأساليب الحكيمة في التربية الروحية، واقتبسه في دعوته[34]، كما أنه اصطنع لقب المرشد العام لجماعة الإخوان، وليس غيره من الألقاب، اقتباساً من الأصول الصوفية، حيث يُعرف شيخ الطريقة بلقب الشيخ المرشد، أي إلى طريق السالكين نحو معرفة الله[35].

[فكان من أثر هذه الظروف أن تميزت هذه الدعوة بخصائص خالفت فيها كثيراً من الدعوات التي عاصرتها، ومن هذه الخصائص:

1– البعد عن مواطن الخلاف، فلأنّ الإخوان يعتقدون أنّ الخلاف في

---

(29) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، 14-15.
(30) الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص40.
(31) المصدر نفسه، ص41.
(32) المصدر نفسه، ص6-7.
(33) المصدر نفسه، ص48.
(34) المصدر نفسه، ص46.
(35) Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt, p.116.

الفرعيات أمر ضروري لا بد منه، إذ إنّ أصول الإسلام آيات وأحاديث وأعمال تختلف في فهمها وتصورها العقول والأفهام، لهذا كان الخلاف واقعاً بين الصحابة أنفسهم، وما زال كذلك، وسيظل إلى يوم القيامة...

2- البعد عن هيمنة الكُبراء والأعيان، فلانصرافهم عن هذه الدعوات الناشئة المجرّدة من الغايات والأهواء إلى الدعوات القائمة التي تستتبع المغانم وتجرّ المنافع ولو في ظنّ الناس لا في حقيقة الحال...وعلى هذا، فقد ظلّ هذا الصنف بعيداً عن الإخوان، اللهم إلا قليلاً من الأكرمين الفضلاء يفهم عنهم فكرتهم ويعطف على غايتهم، ويشارك في أعمالهم، ويتمنى لهم النجاح والتوفيق.

3- البعد عن الهيئات والأحزاب، فلما كان ولا يزال بين هذه الهيئات من التنافر والتناحر الذي لا يتفق مع أخوة الإسلام...لهذا آثرنا أن نتجنب الجميع، وأن نصبر على الحرمان من كثير من العناصر الصالحة حتى ينكشف الغطاء ويدرك الناس بعض الحقائق المستورة عنهم، فيعودوا إلى الخطة المثلى بعد التجربة وقد امتلأت قلوبهم باليقين والإيمان...

4- التدرّج في الخطوات، فذلك أنهم اعتقدوا أن كل دعوة لا بدّ لها من مراحل ثلاث:

أ- مرحلة الدعاية والتعريف والتبشير بالفكرة، وإيصالها للجماهير من طبقات الشعب.

ب- ثم مرحلة التكوين، وتخيّر الأنصار، وإعداد الجنود، وتعبئة الصفوف من بين هؤلاء المدعوين.

ج- ثم بعد ذلك كله، مرحلة التنفيذ والعمل والإنتاج.

وكثيراً ما تسير هذه المراحل الثلاث جنباً إلى جنب نظراً لوحدة الدعوة وقوة الارتباط بينها جميعاً: فالداعي يدعو وهو في نفس الوقت يتخيّر ويربّي، وهو في الوقت نفسه يعمل وينفّذ كذلك. ولكن لا شك في أنّ الغاية الأخيرة أو النتيجة الكاملة لا تظهر إلا بعد عموم الدعاية وكثرة الأنصار ومتانة التكوين...

5- إيثار الناحية العملية على الدعاية والإعلانات: فقد أثارها في نفس

الإخوان ودعا إليها في منهاجهم أمور: منها ما جاء في الإسلام خاصاً بهذه الناحية بالذات، ومخافة أن تشوب هذه الأعمال شوائب الرياء فيسرع إليها التلف والفساد. والموازنة بين هذه النظرة وبين ما ورد في إذاعة الخير والأمر به والمسارعة إلى إعلانه ليتعدى نفعه أمر دقيق قلما يتمّ إلا بتوفيق...

6- إقبال الشباب على الدعوة ونموها في كثير من الأوساط التي هي أخصب المنابت للدعوات من الطبقات العاملة والوسطى...بل إنّ كثيراً من طبقات الشعب المؤمنة أقبل على الدعوة، وكان خير معوان في مناصرتها...

7- سرعة انتشار في القرى والمدن: ...الدعوة نشأت في بلدة الإسماعيلية... يغذّيها وينمّيها ما ترى كل صباح ومساء من مظاهر الاحتلال الأجنبي والاستئثار الأوربي بخير هذا البلد: فهذه قناة السويس علة الداء وأصل البلاء، وفي الغرب المعسكر الإنكليزي بأدواته ومعداته، وفي الشرق المكتب العام لإدارة شركة القناة بأثاثه ورياسته وعظمته ومرتباته، والمصري غريب بين كل هذه الأجواء في بلده، محروم وغيره ينعم بخير وطنه، ذليل والأجنبي يعتزّ بما يغتصبه من موارد رزقه. كان هذا الشعور غذاء جميلاً ومَدَداً طيباً لدعوة الإخوان، فبسطت رواقها في منطقة القناة، ثم تخطتها إلى منطقة البحر الصغير، ثم مديرية الدقهلية...وخطت الدعوة إلى القاهرة باندماج (جمعية الحضارة الإسلامية) بدعاتها وأدواتها إلى الإخوان إيماناً بفكرتهم، وإيثاراً للعمل مع الجماعة، وزهادة في الألقاب والأسماء، واحتقاراً لهذه الأنانية الفردية التي أفسدت علينا كل عمل][36].

الاتساع والقوة

وإنّ التنوّع في الأنشطة التي مارسها الإخوان، فضلاً عن المؤسسات التي أنشؤوها، أدى إلى توسيع وعاء الجذب من مختلف الفئات ذات الاهتمامات المختلفة. أما العامل الحاسم وراء توسع حجم الجماعة، أواخر الثلاثينات ومطالع الأربعينات، فكان قدرتها على دمج المنتسبين الجدد، وتحويل الزوار غير الدائمين، إلى متحمسين ملتزمين بقضية الجماعة. وبهذا،

---

(36) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص17-33.

كان الإخوان ناجحين في اجتذاب الأعضاء أكثر من الهيئات السياسية والدينية المنافسة، كحزب مصر الفتاة وجمعية الشبان المسلمين التي كانت لديها صحافة أكثر احترافاً، وشبكة أوسع من الاتصالات في الدوائر السياسية المتنفّذة بالمقارنة مع الإخوان وما لديهم من وسائل وعلاقات(37). كما يرى الباحث برينيار ليا من ناحية ثانية، أنّه لا يمكن حصر السبب، في الشخصية القيادية الجاذبة لحسن البنّا، وما اتصفت به من بلاغة وزهد وتخلّق بأخلاق الصوفية ومشايخها، لتفسير التوسّع السريع للجماعة، بل إنّ الانتفاضة في فلسطين بين عامي 1936 و1939، والمقاربة السياسية غير التقليدية للجماعة بالمقارنة مع الأحزاب التقليدية، وقدرة البنّا على التأثير في المتعلمين من أبناء الطبقة الوسطى، اجتمعت معاً لتكوّن مع شخصيته المتميزة، ظرفاً ملائماً لهذا الانتشار غير المسبوق(38).

[الإخوان ومصر الفتاة

لقد تكوّنت هذه جماعة الإخوان منذ عشر سنين، وتكوّنت جماعة مصر الفتاة منذ خمس سنين. فجمعية الإخوان تكبر جمعية مصر الفتاة بضعف عمرها تماماً، ومع هذا أيضا شاع في كثير من الأوساط أنّ جماعة الإخوان من شُعَب مصر الفتاة، وسبب ذلك أنّ مصر الفتاة اعتمدت على الدعاية والإعلان في الوقت الذي آثر فيه الإخوان العمل والإنتاج... ولكن الذي أريد أن أنبّه إليه في هذه الكلمة أنّ الإخوان المسلمين لم يكونوا يوماً من الأيام في صفوف مصر الفتاة ولا عاملين لها، ولا أقصد بذلك أن أنال منها أو من القائمين بدعوتها، ولكن أقول تقريراً للواقع...في مصر الفتاة من لا يرى الإخوان إلا جماعة وعظية، وينكر عليهم كل ما سوى ذلك من منهاجهم، وفي الإخوان من يعتقد أنّ مصر الفتاة لم ينضج في نفوس كثير من أعضائها بعد المعنى الإسلامي الصحيح نضجاً يؤهلهم للمناداة بالدعوة الإسلامية خالصة سليمة...وليس معنى هذا أنّ الإخوان سيحاربون مصر الفتاة، بل إنه ليسرّنا أن يوفّق كل عامل للخير وإلى الخير، ولا يحبّ الإخوان أن يخلطوا البناء بهدم، وفي ميدان الجهاد متسع للجميع.

(37) Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt, p.162-163.

(38) Ibid.p.120, 235.

بقي أمر أخير ذلك هو موقف الإخوان من مصر الفتاة في قضية تحطيم الحانات، ومعلوم أنه ما من غيور في مصر يتمنى أن يرى فوق أرضها حانة واحدة، وقد ألقى الإخوان تبعة هذا التحطيم على الحكومة قبل الذين فعلوه لأنها هي التي أحرجت شعبها المسلم هذا الإحراج، ولم تفطن إلى ذلك التغيير النفساني والاتجاه الجديد القوي الذي طرأ عليه من تقديس الإسلام والاعتزاز بتعاليمه...ونحن نعتقد أنّ هذا التحدي لم يحن وقته بعد، ولا بدّ من تخيّر الظروف المناسبة أو استخدام منتهى الحكمة فيه، وإنفاذه بصور أخف ضرراً وأبلغ في الدلالة على المقصد، كلفت نظر الحكومة إلى واجبها الإسلامي][39] .

وسارت أعمال الإخوان وفق خطط محكمة وبنجاح مطّرد حتى بلغوا ذروة القوة والنفوذ من الناحية البشرية والمادية والعسكرية. وبلغ عدد الأعضاء ما بين 300 و600 ألف عضو من طبقة العمال، عدا الطلبة المثقفين. وقيل إنّ عدد الأعضاء العاملين في مصر وحدها بلغ سنة 1948 حوالي نصف مليون، وبلغ الأعضاء المنتسبون والمؤازرون أضعاف هذا العدد. أما عدد شُعَبهم في مصر وحدها فقيل إنه 1700 شعبة وقيل 2000، وكان لهم في السودان 50 شعبة، عدا شُعبهم في معظم البلدان العربية وبعض البلدان الإسلامية، وعدا الأصدقاء في جميع هذه البلاد، وفي أوروبا وأمريكا، ومن الصعب البتّ في صحة هذه الأرقام لفقدان البينات القاطعة، على أنّ هذا الوضع من القوة والنفوذ، جوبه بمقاومة في غاية العنف من قبل الحكومات المصرية بعد الحرب العالمية الثانية[40].

ويرصد الباحث ليا، استناداً إلى تقارير داخلية لجماعة الإخوان، الإيقاع المتسارع لتوسع أعداد المنتسبين إليها ما بين 1936 و1944، فيقول إنّ شُعَب الإخوان كانت مصنّفة وفق درجات ثلاثة، وإنّ القيادة جعلت من نمو الجماعة واتساع حجمها أولوية قصوى في ذلك الوقت، حيث يبدو أنّ نسبة النمو بعد عام 1936 حافظت على مستواها ما قبل هذا العام، رغم الانشقاقات التي وقعت ما بين عامي 1939 و1940. وعليه، فإنّ عدد الشُعب في النصف الأول

(39) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص63-65.

(40) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص31–32.

من عام 1936 تجاوز المائة على الأقل. وفي حزيران (يونيو) عام 1937، وصل العدد الإجمالي إلى 216 بحسب تقرير رسمي للجماعة، وإن كان معظمها ينتمي إلى الدرجة الثالثة. وفي تقرير منشور في أيار (مايو) 1940، يبدو أنّ العدد وصل إلى 265 شعبة. وخلال 1940 بلغ العدد 500 شعبة، وبعد ثلاث سنوات تراوح العدد ما بين 1000 و1500 شعبة. ثم إنّ التطور كان نوعياً كذلك، فما بين عامي 1937 و1940 تضاعف عدد الشُعَب من الدرجتين الأولى والثانية[41]. لكن عدد المنتسبين في القاهرة والاسكندرية المدينتين الأكبر في مصر، ظلّ محدوداً كمّاً ونوعاً، إلى أن أصبحت الجماعة قوة سياسية مهمة[42].

وأقام الإخوان شركات اقتصادية متنوعة درّت عليهم الأرباح، ومكّنت لهم وسط العمال، وأصدروا جريدة يومية صدر العدد الأول منها في 5 أيار (مايو) 1946، فأضحى صوتهم مسموعاً في مصر والبلاد العربية، وأنشأوا الكتائب وأقاموا أماكن للتدريب على الأعمال العسكرية، ونظّموا الشُّعَب تنظيماً دقيقاً، ووزّعوا الأعمال على الأعضاء[43].

النظام الخاص

لكن تظلّ الأسباب الحقيقية لتشكيل الجهاز العسكري للإخوان والمعروف باسم "النظام الخاص"، ومدى حجمه وتأثيره، محلّ خلاف بين الباحثين، مع العلم أنّ الجماعة لم تكن الوحيدة في تشكيلها جناحاً عسكرياً سرياً، في ظروف الاحتلال البريطاني لمصر، وخاصة بعد قمع ثورة عرابي سنة 1881، فقد كان لحزب الوفد والحزب الوطني أذرعهما العسكرية السرية في العشرينات، والتي تبغي إضعاف قوات الاحتلال. على أنه بدءاً من الثلاثينات، بدا أنّ كبار السياسيين باتوا يتكيّفون مع الأمر الواقع، فراح

(41) Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt, p.151-152.

(42) كان في القاهرة عام 1940، ستة شُعب فقط من الدرجة الثانية، ولا وجود لشُعب من الدرجة الأولى، وفي الإسكندرية شُعبة واحدة فقط، ويضاف إلى ذلك، أنّ الجمعية المنافسة للإخوان، وهي جمعية الشبان المسلمين كانت قوية في هاتين المدينتين، المصدر نفسه، 153.

(43) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص30.

الشباب الراديكالي يبحث عن بدائل، فوجده في تشكيلات الإخوان المسلمين ومصر الفتاة، وقد كانت أكثر حدّة في مناهضة الامبريالية. وبدءاً من عام 1937، بدأت الضغوط تتزايد على البنّا لتبني مرحلة التنفيذ، أو المرحلة الثالثة، وبالأخص قبيل المؤتمر الخامس عام 1939، حتى إنّ بعض الأعضاء الأكثر حماساً، تركوا الجماعة أواخر ذلك العام، وظهرت جماعة منافسة هي شباب محمد. لذلك يرى ليا أنّ تشكيل النظام الخاص يمكن أن يكون له هدفان هما إيجاد حلّ لنوازع داخلية في الجماعة، والظهور بمظهر من يستعد للصراع المسلح مع الإنكليز. وأُضيف عاملان مهمان آخران، وهما الرعاية التي جاءت من المستشار الملكي علي ماهر باشا، والدعم المادي من الممثلية الألمانية في القاهرة، بوساطة مفتي فلسطين الحاج أمين الحسيني[44].

وحسب محمود عساف المستشار السابق لمجلس إدارة النظام الخاص، فإنّ هذا الجهاز أُنشئ عام 1940، تحت شعار أنّ الحق لا بدّ من أن تحميه قوة، وكان الهدف منه هو مواجهة الإنكليز في الداخل والصهاينة في فلسطين. وكانت فكرة البنّا تقوم على تكوين مجموعة من الشبان المخلصين، أي من صفوة الإخوان، لا يزيد عددهم على عشرين شخصاً، يتلقون تدريباً عسكرياً يشبه تدريب فرق الصاعقة في الجيوش الحديثة، وتكون مهمتهم حماية ظهر الدعوة من أعدائها من الكفار. ولم يكن في فكر البنّا كما يؤكد عساف، أن يقتل مسلماً أو مصرياً يقول لا إله إلا الله، أو يعتدي على منشآت مصرية أو يعمل فيها مصريون.

وكلّف البنّا عبد الرحمن السندي مهمة تكوين هذا النظام، غير أنّ السندي توسّع في العدد شيئاً فشيئاً إلى أن وصل الأمر إلى تهديد الدعوة العامة، مع نقص الدعاة والإخوان المخلصين، وتخلّف الكثيرين عن العمل الميداني لنشر الدعوة، حتى إنّ البنّا راح يفكّر في كيفية تقليص هذا النظام دون أن يؤدي إلى اهتزاز يصيب سير الدعوة ويعطّل مسيرتها، وبخاصة بعد حدثت أخطاء من النظام الخاص بارتكاب أفعال استنكرها البنّا مثل مقتل المستشار الخازندار[45].

---

(44) Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt, p.177-179.

(45) محمود عساف، مع الإمام الشهيد حسن البنا، القاهرة، 1993، ص137. كما =

[مصارحة:

أيها الإخوان المسلمون وبخاصة المتحمسون المتعجّلون منكم: اسمعوها مني كلمة عالية داوية من فوق هذا المنبر في مؤتمركم هذا الجامع: إنّ طريقكم هذا مرسومةٌ خطواتُه موضوعةٌ حدودُه. ولستُ مخالفاً هذه الحدود التي اقتنعتُ كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول...فمن أراد منكم أن يستعجل ثمرة قبل نضجها، أو يقتطف زهرة قبل أوانها، فلستُ معه في ذلك بحال، وخير له أن ينصرف عن هذه الدعوة إلى غيرها من الدعوات...

متى تكون خطوتنا التنفيذية؟

أيها الإخوان المسلمون: نحن هنا في مؤتمر أعتبره مؤتمراً عائلياً يضمّ أسرة الإخوان المسلمين، وأريد أن أكون معكم صريحاً للغاية، فلم تعد تنفعنا إلا المصارحة: إنّ ميدان القول غير ميدان الخيال، وميدان العمل غير ميدان القول، وميدان الجهاد غير ميدان العمل، وميدان الجهاد الحق غير ميدان الجهاد الخاطئ. يسهل على كثير أن يتخيّلوا، ولكن ليس كل خيال يدور بالبال يستطاع تصويره أقوالاً باللسان. وإنّ كثيرين يستطيعون أن يقولوا، ولكنّ قليلين من هذا الكثير يثبتون عند العمل. وكثير من هذا القليل يستطيعون أن يعملوا، ولكنّ قليلاً منهم يقدرون على حمل أعباء الجهاد الشاق والعمل العنيف. وهؤلاء المجاهدون وهم الصفوة القلائل من الأنصار قد يخطئون الطريق ولا يصيبون الهدف إن لم تدركهم عناية الله، وفي قصة طالوت بيانٌ لما أقول..

قد يظنّ من يسمع هذا أنّ الإخوان قليل عددهم أو ضعيف مجهودهم،

= يكشف الرئيس المصري السابق أنور السادات، أن تنظيم الضباط الأحرار، وإبان أزمة فلسطين، عقد اجتماعات في بيت حسن البنا، وكان من الضباط الحاضرين جمال عبد الناصر. ونشأت صلات بين تنظيم الضباط والحاج أمين الحسيني مفتي فلسطين، ومع الجامعة العربية. وكان الهدف من كل هذا، تكوين تنظيمات مسلحة وتدريبها وإعدادها إعداداً كاملاً بكل ما تحتاج إليه من خبرة ومن سلاح، قبل التطوع لخوض غمار المعركة المقدسة. انظر: أنور السادات، أسرار الثورة المصرية، بواعثها الخفية وأسبابها السيكولوجية، تقديم الرئيس جمال عبد الناصر، كتاب الهلال، العدد 76، دار الهلال، القاهرة، تموز (يوليو)، 1957، ص195.

ولستُ إلى هذا أقصد، وليس هذا هو مفهوم كلامي...ولكن أقصد إلى ما ذكرت أولاً من أن رجل القول غير رجل العمل، ورجل العمل غير رجل الجهاد، ورجل الجهاد فقط غير رجل الجهاد المنتج الحكيم الذي يؤدي إلى أعظم الربح بأقل التضحيات](46).

وكان أعضاء النظام الخاص هم جند الإسلام في حرب فلسطين، حسب تعبير عساف، قبل تدخّل الجيوش، وكان التفاهم تاماً بين قيادة التنظيم والحاج أمين الحسيني مفتي فلسطين ورئيس الهيئة العليا لتحرير فلسطين، حيث كان الإخوان يجمعون السلاح للهيئة وأنشأؤوا لها محطة إذاعة سرية، فضلاً عن التنسيق مع المفتي فيما يتعلق بالفصائل التي أُرسلت إلى أرض فلسطين لتقاتل العصابات الصهيونية. ومن هذا النظام اقتبس الرئيس جمال عبد الناصر التنظيم الطليعي الذي شكّله في أواخر الستينات، وظلّ بعض أعضائه يحكمون مصر حتى بعد وفاته(47). وكانت فكرة عبد الناصر تتفق – برأي عساف – مع فكرة البنّا، حين شُكّل التنظيم الطليعي ليكون سرياً، وليحمي ظهر الثورة عند اللزوم(48).

[ويتساءل كثير من الناس: هل في عزم الإخوان المسلمين أن يستخدموا القوة في تحقيق أغراضهم والوصول إلى غايتهم؟ وهل يفكر الإخوان المسلمون في إعداد ثورة عامة على النظام السياسي أو النظام الاجتماعي في مصر؟

ولا أريد أن أدع هؤلاء المتسائلين في حيرة، بل إني أنتهز هذه الفرصة فأكشف اللثام عن الجواب السافر لهذا في وضوح وفي جلاء، فليسمع من شاء. أما القوة فشعار الإسلام في كل نظمه وتشريعاته... بل إنّ القوة شعار الإسلام حتى في الدعاء وهو مظهر الخشوع والمسكنة...فالإخوان المسلمون

---

(46) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص22-25.

(47) يرسم عساف علامات استفهام حول دور عبد الناصر في التلاعب بالنظام الخاص لا سيما وأنه كان عضواً فيه مع عدد من الضباط الأحرار قبل انقلاب 1952، كما أن السندي بعد اغتيال البنا راح يحرّض الإخوان ضد حسن الهضيبي المرشد الثاني، وعاد النظام الخاص إلى الواجهة بعد الانقلاب الناصري. انظر: عساف، مع الإمام الشهيد حسن البنا، ص156.

(48) المصدر نفسه، ص137-139.

لا بدّ أن يكونوا أقوياء ولا بدّ أن يعملوا في قوة. ولكنّ الإخوان المسلمين أعمق فكراً وأبعد نظراً من أن تستهويهم سطحية الأعمال والفكر، فلا يغوصوا في أعماقها ولا يزنوا نتائجها وما يُقصد منها وما يراد بها، فهم يعلمون أنّ أول درجة من درجات القوة قوة العقيدة والإيمان، ثم يلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدهما قوة الساعد والسلاح، ولا يصحّ أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر لها هذه المعاني جميعاً، وأنها إذا استخدمت قوة الساعد والسلاح وهي مفكّكة الأوصال، مضطربة النظام، أو ضعيفة العقيدة، خامدة الإيمان، فسيكون مصيرها الفناء والهلاك.

هذه نظرة، ونظرة أخرى: هل أوصى الإسلام - والقوة شعاره - باستخدام القوة في كل الظروف والأحوال؟ أم حدّد لذلك حدوداً واشترط شروطاً ووجّه القوة توجيهاً محدوداً؟

ونظرة ثالثة: هل تكون القوة أول علاج أم أنّ آخر الدواء الكيّ؟ وهل من الواجب أن يوازن الإنسان بين نتائج استخدام القوة النافعة ونتائجها الضارة وما يحيط بهذا الاستخدام من ظروف أم من واجبه أن يستخدم القوة وليكن بعد ذلك ما يكون؟

هذه نظراتٌ يُلقيها الإخوان المسلمون على أسلوب استخدام القوة قبل أن يقدموا عليه، والثورة أعنف مظاهر القوة، فنظر الإخوان المسلمون إليها أدق وأعمق، وبخاصة في وطن كمصر جرّب حظه من الثورات فلم يجنِ من ورائها إلا ما تعلمون.

وبعد كل هذه النظرات والتقديرات، أقول لهؤلاء المتسائلين: إنّ الإخوان المسلمين سيستخدمون القوة العملية حيث لا يُجدي غيرها، وحيث يثقون أنهم قد استكملوا عدة الإيمان والوحدة، وهم حين يستخدمون هذه القوة سيكونون شرفاء صُرَحاء، وسينذرون أولاً، وينتظرون بعد ذلك ثم يقدمون في كرامة وعزة، ويحتملون كل نتائج موقفهم هذا بكل رضاء وارتياح.

وأما الثورة فلا يفكر الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصارحون كل حكومة في مصر بأنّ الحال إذا دامت على هذا المنوال ولم يفكر أولو الأمر في إصلاح عاجل وعلاج سريع لهذا المشاكل، فسيؤدي ذلك حتماً إلى ثورة ليست من عمل

الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم، ولكن من ضغط الظروف ومقتضيات الأحوال، وإهمال مرافق الإصلاح، وليست هذه المشاكل التي تتعقّد بمرور الزمن ويستفحل أمرها بمضي الأيام إلا نذيراً من هذه النُّذُر، فليسرع المنقذون بالأعمال][49].

المرحلية والتدرّج

وإذا كان منهج الإخوان المسلمين شمولياً، وينطلق من بناء الفرد المسلم ويصل إلى إقامة الحكم الإسلامي، لكنه يعتمد على المرحلية والتدرّج. ففي المرحلة الأولى، يتمّ تكوين الفرد، أي الرجل المسلم في تفكيره وعقيدته، وفي خُلُقه وعاطفته، وفي عمله وتصرفه. وفي المرحلة الثانية، يتمّ تكوين الأسرة، أي البيت المسلم في تفكيره وعقيدته وفي خُلُقه وعاطفته، وفي عمله وتصرفه، والعناية بالمرأة كمثل العناية بالرجل، والاعتناء بالطفولة كالاعتناء بالشباب. وفي المرحلة الثالثة، يتمّ تكوين الشعب، أي أن تصل الدعوة إلى كل بيت، وأن تنتشر الفكرة في القرى والنجوع والمدن والمراكز والحواضر والأمصار، ثم تأتي المرحلة الرابعة عندما يتمّ تكوين الحكومة الإسلامية التي تقود هذا الشعب إلى المسجد، وتحمل به الناس على هدى الإسلام من بعد، كما حملتهم على ذلك بأصحاب رسول الله ﷺ أبي بكر وعمر من قبل. وعلى هذا، لا يعترف الإخوان بأيّ نظام حكومي لا يرتكز على أساس الإسلام ولا يستمدّ منه، ولا يعترفون بالأحزاب السياسية، "ولا بهذه الأشكال التقليدية التي أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها، وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره، وتكوين الحكومة الإسلامية على أساس هذا النظام" حسب تعبير البنّا. وبعد تكوين الحكومة، يريد الإخوان في مرحلة خامسة، ضمّ كلّ جزء من الوطن الإسلامي الذي فرّقته السياسة الغربية وأضاعت وحدته المطامع الأوروبية. ولهذا، لا يعترفون بهذه التقسيمات السياسية ولا يسلّمون بهذه الاتفاقات الدولية، التي تجعل من الوطن الإسلامي دويلات ضعيفة ممزقة يسهل ابتلاعها على الغاصبين، ولا يسكتون على هضم حرية هذه الشعوب

(49) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص37-40.

واستبداد غيرها بها، "فمصر وسورية والعراق والحجاز واليمن وطرابلس وتونس والجزائر ومراكش وكلّ شبر أرض فيه مسلم يقول: لا إله إلا الله، كلّ ذلك وطننا الكبير الذي نسعى لتحريره وإنقاذه وخلاصه وضمّ أجزائه بعضها إلى بعض"[50].

[... الإسلام كما قدّمتُ يعتبر المسلمين أمة واحدة تجمعها العقيدة، ويشارك بعضها بعضاً في الآلام والآمال، وأيّ عدوان يقع على واحدة منها أو على فرد من المسلمين فهو واقع عليهم جميعاً...الإسلام فرض على المسلمين أن يكونوا أئمة في ديارهم، سادة في أوطانهم، بل ليس ذلك فحسب، بل إنّ عليهم أن يحملوا غيرهم على الدخول في دعوتهم والاهتداء بأنوار الإسلام التي اهتدوا بها من قبل.

ومن هنا يعتقد الإخوان المسلمون أنّ كل أمة اعتدت وتعتدي على أوطان الإسلام دولة ظالمة لا بدّ أن تكفّ عن عدوانها، ولا بدّ من أن يُعدّ المسلمون أنفسهم ويعملوا متساندين على التخلص من نيرها][51].

ويعقد البنّا مقارنة ملائمة لما كان يمور في زمانه، حيث يقول: "لئن كان الرايخ الألماني يفرض نفسه حامياً لكل من يجري في عروقه دم الألمان، فإنّ العقيدة إسلامية توجب على كل مسلم قوي أن يعتبر نفسه حامياً لكل من تشرّبت نفسه تعاليم القرآن. فلا يجوز في عُرْف الإسلام أن يكون العامل العنصري أقوى في الرابطة من العامل الإيماني. والعقيدة هي كل شيء في الإسلام، وهل الإيمان إلا الحبّ والبغض؟".

وفي مرحلة سادسة، يريد الإخوان "أن تعود راية الله خافقة عالية على تلك البقاع التي سعدت بالإسلام حيناً من الدهر، ودوّى فيها صوت المؤذن بالتكبير والتهليل، ثم أراد لها نكد الطالع أن ينحسر عنها ضياؤه فتعود إلى الكفر بعد الإسلام. فالأندلس وصقلية والبلقان وجنوب إيطاليا وجزائر بحر الروم، كلها مستعمرات إسلامية يجب أن تعود إلى أحضان الإسلام، ويجب أن يعود البحر الأبيض والبحر الأحمر بحيرتين إسلاميتين

(50) حسن البنا، دعوة للشباب، مجموعة الرسائل.

(51) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص66-67.

كما كانتا من قبل. ولئن كان السنيور موسوليني يرى من حقه أن يعيد الإمبراطورية الرومانية، وما تكوّنت هذه الإمبراطورية المزعومة قديماً إلا على أساس المطامع والأهواء، فإنّ من حقنا أن نعيد مجد الإمبراطورية الإسلامية التي قامت على العدالة والإنصاف ونشر النور والهداية ببن الناس"، وأخيراً، وفي المرحلة السابعة، يريد الإخوان على لسان البنّا إعلان الدعوة على العالم، وإبلاغ الناس جميعاً، وأن تعمّ بها آفاق الأرض، وأن يخضع لها كل جبار، حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله، ولكل مرحلة من هذه المراحل خطواتها وفروعها ووسائلها[52].

الوصول إلى الحكم

ظلّت حركة الإخوان إلى سنة 1939 سائرة على النهج السابق من كتمان وأسرار، ونزول في المساجد، ووعظ فيها وتخيّر للأنصار وتأسيس للفروع بحذر وصمت[53]. وفي هذه الأثناء، كان البنّا يقتحم ميدان السياسة مبتدئاً بإلقاء أحاديث دينية اجتماعية في الإذاعة والأندية، فإرسال رسائل إلى رؤساء الوزارات المصرية المتعاقبة من عهد محمد محمود باشا ذي اليد الحديدية إلى النحاس باشا وقيام الحرب العالمية الثانية، على أنّ الإخوان إلى ذلك الحين لم يسترعوا نظر الحكومات، وكان نشاطهم مغلّفاً بالدين فلم يبالِ به الرسميون. وفي عام 1936، رفع البنّا خطاباً إلى الملك فاروق والنحاس باشا وملوك العالم الإسلامي وأمرائه يدعوهم إلى سلوك طريق الإسلام وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته، نابذين طريق الغرب ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها. ولم يكن في هذا النشاط كله، من خطب ومقالات ورسائل، استفزاز للدولة. أما موقف الإخوان من الحكومات المصرية فهو عدم التأييد، لأنّ كلّ حكومة تقوم على غير الأصول والقواعد الإسلامية لا يُرجى منها صلاح ولا تستحق تأييداً ولا مناصرة. ولكنهم من جهة أخرى، لا يلجأون إلى العنف ويتعاونون مع الحكومة التي يأنسون منها استعداداً صادقاً لتأييد منهاجهم[54].

(52) حسن البنّا، دعوة للشباب، مجموعة الرسائل.
(53) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص21.
(54) المصدر نفسه، ص23-25.

وكانت مصر في الحقل السياسي، تسير خطوة لترجع خطوات، فقد كان النزاع بين الوفديين والدستوريين عنيفاً يتجاوز أحياناً المصلحة العامة في سبيل المصلحة الحزبية. وكان الوفد يلي الحكم ليطهّر البلاد من خصومه السياسيين لا ليواصل ما بدأوا به أو أسّسوه. ويفعل الدستوريون فعلهم، فيصبح الحكم أشبه بالمنشار يقطع في حركتيْه. وكانت هذه الحالة تثير آلام الشبان الذين أراقوا دماءهم رخيصة في المظاهرات والاضطرابات والذين لا يجنون من أولئك أو هؤلاء أيّ منفعة[55].

[الإخوان المسلمون والحكم

ويتساءل فريق آخر من الناس: هل في منهاج الإخوان المسلمين أن يكونوا حكومة وأن يطالبوا بالحكم؟ وما وسيلتهم إلى ذلك؟ ولا أدع هؤلاء المتسائلين أيضاً في حيرة، ولا نبخل عليهم بالجواب. فالإخوان المسلمون يسيرون في جميع خطواتهم وآمالهم وأعمالهم علي هدي الإسلام الحنيف كما فهموه، وكما أبانوا عن فهمهم هذا في أول هذه الكلمة. وهذا الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركناً من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد...والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع، فالإسلام حكم وتنفيذ، كما هو تشريع وتعليم، كما هو قانون وقضاء، لا ينفكّ واحد منها عن الآخر. والمصلح الإسلامي إن رضي لنفسه أن يكون فقيهاً مرشداً، يقرّر الأحكام ويرتّل التعاليم ويسرد الفروع والأصول، وترك أهل التنفيذ يشرعون للأمة ما لم يأذن به الله ويحملونها بقوة التنفيذ على مخالفة أوامره، فإنّ النتيجة الطبيعية أنّ صوت هذا المصلح سيكون صرخة في وادٍ ونفخة في رماد كما يقولون.

قد يكون مفهوماً أن يقنع المصلحون الإسلاميون برتبة الوعظ والإرشاد إذا وجدوا من أهل التنفيذ إصغاء لأوامر الله وتنفيذاً لأحكامه وإيصالاً لآياته ولأحاديث نبيه ﷺ، أما والحال كما نرى: التشريع الإسلامي في وادٍ والتشريع الفعلي في وادٍ آخر، فإنّ قعود المصلحين الإسلاميين عن

---

(55) المصدر نفسه، ص12.

المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفّرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف.

هذا كلام واضح لم نأتِ به من عند أنفسنا، ولكننا نقرّر به أحكام الإسلام الحنيف. وعلى هذا، فالإخوان المسلمون لا يطلبون الحكم لأنفسهم، فإن وجدوا من الأمة من يستعد لحمل العبء وأداء هذه الأمانة والحكم بمنهاج إسلامي قرآني، فهم جنوده وأنصاره وأعوانه، وإن لم يجدوا فالحكم من منهاجهم وسيعملون لاستخلاصه من أيدي كل حكومة لا تنفّذ أوامر الله.

وعلى هذا، فالإخوان المسلمون أعقل وأحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم ونفوس الأمة على هذا الحال، فلا بدّ من فترة تُنشر فيها مبادئ الإخوان وتسود، ويتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

... ليس أعمق في الخطأ من ظنّ بعض الناس أنّ الإخوان المسلمين كانوا في أيّ عهد من عهود دعوتهم مطية لحكومة من الحكومات، أو منفّذين لغاية غير غايتهم، أو عاملين على منهاج غير منهاجهم، فليعلم ذلك من لم يكن يعلمه من الإخوان ومن غير الإخوان][56].

نبذ الحزبية

لقد تبنى الإخوان منهجاً تقدمياً شعبياً – حسب تعبير الحسيني – في وقت كانت فيه الحكومات المتعاقبة قائمة على أسس حزبية لا على مناهج واضحة مدروسة، وكان الذي تبنَّوْه أخلَق بحكومة منه بهيئة تتسم بالسمة الدينية، وقد أدركوا هذه الميزة من ناحيتهم والضعف من ناحية الحكومات فراحوا في كل مناسبة يهاجمون النظام الحزبي الذي لا منهاج واضحاً له، وينتقدون جميع الأحزاب على السواء، ويدعون إلى حلّها وتبني منهاجهم كله، بدلاً من النظام الحزبي. ولو أنّ الإخوان المسلمين – حسب الحسيني – كانوا حزباً سياسياً محضاً بالمعنى الصحيح مقتصراً على النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية لكان لهم شأن غير هذا الشأن[57].

---

(56) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص41-43.

(57) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص156-157.

واعتبر البنّا في هذا السياق، أن ليس من الضرورة أن يقوم النظام البرلماني على أحزاب، لأنه يمكن تطبيقه بدون هذه الحزبية وبدون إخلال بقواعده الأصلية. ولاحظ أنّ "الحكم النيابي في أعرق مواطنه لم يقم على هذه الحزبية المسرفة، فليس في إنكلترا إلا حزبان هما اللذان يتداولان فيها الأمر، وتكاد تكون حزبيتهما داخلية بحتة، وتجمعهما دائماً المسائل القومية المهمة، فلا تجد لهذه الحزبية أثراً البتة، كما أنّ أمريكا ليس فيها إلا حزبان، كذلك لا نسمع عنهما شيئاً إلا في مواسم الانتخابات. أما فيما عدا هذا فلا حزبية ولا أحزاب، والبلاد التي تطوّرت في الحزبية، وأسرفت في تكوين الأحزاب ذاقت وبال أمرها في الحرب والسلم على السواء، وفرنسا أوضح مثال لذلك. وإذا كان الأمر كذلك، وكانت وحدة الأمة أساساً في النظام الاجتماعي الإسلامي، ولا يأباه النظام النيابي، فإنّ من الواجب أن نتحوّل سريعاً إلى الوحدة بعد أن أهلكت الحزبية في مصر الحرث والنسل". وبحسب رأي البنّا فقد "انعقد الإجماع على أنّ الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الاجتماعي الذي نصطلي بناره الآن، وأنها ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذي تعرف به الأحزاب في أي بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة انشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة، اقتضت الظروف في يومٍ ما أن يتحدثوا باسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية، كما انعقد الإجماع على أنّ هذه الأحزاب لا برامج لها ولا مناهج، ولا خلاف بينها في شيء أبداً إلا في الشخصيات"، ولا مناص بعد الآن – كما استخلص البنّا – من أن تحلّ هذه الأحزاب جميعاً، وتُجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريته، ويضع أصول الإصلاح الداخلي العام، ثم ترسم الحوادث بعد ذلك للناس طرائق في التنظيم في ظلّ الوحدة التي يفرضها الإسلام[58].

[الإخوان المسلمون والأحزاب]

...هذه الأحزاب لم تحدّد برامجها ومناهجها إلى الآن، فكلّ منها يدّعي أنه يعمل لمصلحة الأمة في كل نواحي الإصلاح، ولكن ما تفاصيل هذه الأعمال، وما وسائل تحقيقها؟ وما الذي أعدّ من هذه الوسائل؟ وما العقبات

(58) حسن البنا، نظام الحكم، مجموعة الرسائل.

التي ينتظر أن تقف في سبيل التنفيذ؟ وما أعدّ لتذليلها؟ كل ذلك لا جواب له عند رؤساء الأحزاب وإدارات الأحزاب، فهم قد اتفقوا في هذا الفراغ، كما اتفقوا في أمر آخر هو التهالك على الحكم وتسخير كل دعاية حزبية، وكل وسيلة شريفة، وغير شريفة، في سبيل الوصول إليه، وتجريح كل من يحول من الخصوم الحزبيين دون الحصول عليه.

...كما يعتقد الإخوان أنّ هناك فارقاً بين حرية الرأي والتفكير والإبانة والإفصاح والشورى والنصيحة، وهو ما يوجبه الإسلام، وبين التعصب للرأي، والخروج على الجماعة، والعمل الدائب على توسيع هوة الانقسام في الأمة وزعزعة سلطان الحكام، وهو ما تستلزمه الحزبية ويأباه الإسلام ويحرّمه أشد التحريم، والإسلام في كل تشريعاته إنما يدعو إلى الوحدة والتعاون.

هذا مجمل نظرة الإخوان إلى قضية الحزبية والأحزاب في مصر، وهم لهذا قد طلبوا إلى رؤساء الأحزاب منذ عام تقريباً أن يطرحوا هذه الخصومة جانباً وينضم بعضهم إلى بعض، كما اقترحوا التوسط في هذه القضية على الأميرين الجليلين صاحب السمو الملكي الأمير محمد علي وصاحب السمو الأمير الجليل عمر طوسون، كما التمسوا من جلالة الملك حلّ هذه الأحزاب القائمة حتى تندمج جميعاً في هيئة شعبية واحدة تعمل لصالح الأمة على قواعد الإسلام](59).

الدستور والقوانين

ودعا البنّا الحكومات المصرية المتعاقبة إلى أن تعود إلى الإسلام في نظام حياتها الإسلامية والمدنية، كما طالب بذلك كلّ الحكومات العربية والإسلامية، معتبراً أنّ الفكرة الإسلامية ظفرت بالتقدير الكامل في مؤتمر لاهاي سنة 1938، حيث قرّر المؤتمر أنها شريعة مستقلة قابلة للتطور والنماء متفقة مع أحدث قواعد التشريع. كما ظفرت بهذا التقرير مرة ثانية في مؤتمر واشنطن أيار (مايو) 1945 الذي مثّل مصر فيه وزير العدل حافظ

(59) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص41-43.

باشا رمضان، حيث استطاع الحصول من المؤتمرين على قرار يؤكد القرار السابق، ويحفظ لمصر بناء على ذلك الحق في أن يكون لها ممثل في محكمة العدل الدولية باسم الشريعة الإسلامية، وذلك لأنّ الإسلام في ذاته نظام اجتماعي عالمي، يكفل للناس الخير والسعادة، ويحلّ لهم ما في مجتمعهم من مشكلات لو نفذوا إلى روحه وأنفذوه علي وجهه، ولا سيما أنّ الدستور المصري قرّر في المادة 149: (إنّ دين الدولة الإسلام ولغتها الرسمية اللغة العربية). ورأى البنّا أنه من المظاهر العملية لذلك:

1 – أن تعلن الحكومة المصرية أنها حكومة إسلامية تمثل فكرة الإسلام دولياً تمثيلاً رسمياً.

2 – أن تحترم فرائضه وشعائره، وأن تُلزم بأدائها كلّ موظفيها وعمّالها، وأن يكون الكبار في ذلك قدوة لغيرهم.

3 – أن تحرّم الموبقات التي حرّمها الإسلام من الخمر وما يلحق بها، ومن الزنا وما يمهّد له، والربا وما يتصل به من أنواع القمار والكسب الحرام، وأن تكون الحكومات قدوة في ذلك فلا تبيح شيئاً من هذا، ولا تعمل على حمايته بسلطة القانون، ولا تتعامل مع شعبها على أساسه.

4 – أن تجدّد مناهج التعليم بحيث تقوم علي التربية الإسلامية والوطنية، ويعنى فيها باللغة العربية والتاريخ القومي عناية فائقة، فتؤدي إلى طبع نفوس المتعلمين بتعاليم الإسلام وتثقيف عقولهم في أحكامه وحكمه.

5 – أن تكون الشريعة الإسلامية المصدر الأول للقانون.

6 – أن تصدر الحكومات عن هذا التوجيه الإسلامي في كلّ التصرفات[60].

[الإخوان المسلمون والدستور

...الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكلّ أنواعها، وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة، وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب، ومحاسبتهم على ما

(60) حسن البنا، مجموعة الرسائل.

يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات. هذه الأصول كلها يتجلى للباحث أنها تنطبق كلّ الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم. ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أنّ نظام الحكم الدستوري هو أقرب نُظُم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر.

...من نصوص الدستور المصري ما يراه الإخوان المسلمون غامضاً مبهماً يدع مجالاً واسعاً للتأويل والتفسير الذي تمليه الغايات والأهواء، فهي في حاجة إلى وضوح وإلى تحديد وبيان، هذه واحدة، والثانية: هي أنّ طريقة التنفيذ التي يطبّق بها الدستور، ويُتوصّل بها إلى جني ثمرات الحكم الدستوري في مصر، طريقة أثبتت التجارب فشلها وجنت الأمة منها الأضرار لا المنافع، فهي في حاجة شديدة إلى تحوير وإلى تعديل يحقّق المقصود ويفي بالغاية...لهذا يعمل الإخوان المسلمون جهدهم حتى تحدّد النصوص المبهمة في الدستور المصري، وتعدّل الطريقة التي ينفّذ بها هذا الدستور في البلاد...

الإخوان المسلمون والقانون

...إنّ الإسلام لم يجئ خلواً من القوانين، بل هو قد أوضح كثيراً من أصول التشريع وجزئيات الأحكام، سواء أكانت مادية أم جنائية، تجارية أم دولية، والقرآن والأحاديث فيّاضة بهذه المعاني، وكتب الفقهاء غنية كل الغنى بكل هذه النواحي، وقد اعترف الأجانب أنفسهم بهذه الحقيقة، وأقرّها مؤتمر لاهاي الدولي أمام ممثلي الأمم من رجال القانون في العالم كله. فمن غير المفهوم ولا المعقول أن يكون القانون في أمة إسلامية متناقضاً مع تعاليم دينها وأحكام قرآنها وسنة نبيها، مصطدماً كل الاصطدام بما جاء عن الله ورسوله...على أنّ هذه القوانين الوضعية كما تصطدم بالدين ونصوصه تصطدم بالدستور الوضعي نفسه الذي يقرّر أنّ دين الدولة هو الإسلام، فكيف نوافق بين هذين يا أولى الألباب؟ وإذا كان الله ورسوله قد حرّم الزنا وحظر الربا ومنع الخمور وحارب الميسر وجاء القانون يحمي الزانية والزاني، ويُلزم بالربا، ويبيح الخمر، وينظّم القمار، فكيف يكون موقف المسلم بينهما؟ أيطيع الله ورسوله ويعصي الحكومة وقانونها والله خير وأبقى؟ أم يعصي الله ورسوله ويطيع الحكومة، فيشقى في الآخرة والأولى؟

نريد الجواب على هذا من رفعة رئيس الحكومة ومعالي وزير العدل ومن علمائنا الفضلاء الأجلاء](61).

الوطنية والقومية

وناقش البنّا تكراراً، مصطلح الوطنية وما يعنيه، نافياً التناقض بينه وبين الإسلام، وقال: "من يظنّ أنّ الإخوان المسلمين يتبرّمون بالوطن والوطنية، فالمسلمون أشد الناس إخلاصاً لأوطانهم، وتفانياً في خدمة هذه الأوطان. ولكنّ الفارق بين المسلمين وبين غيرهم من دعاة الوطنية المجرّدة أنّ أساس وطنية المسلمين العقيدة الإسلامية، ولا يقفون بهذا الشعور عند الحدود الجغرافية، بل يشركون معها فيه كلّ أرض إسلامية، وكلّ وطن إسلامي، على حين يقف كل وطني مجرّد عند حدود أمته ولا يشعر بفريضة العمل للوطن إلا عن طريق التقليد أو الظهور أو المباهاة أو المنافع، لا عن طريق الفريضة المنزلة من الله على عباده. وحسبُك من وطنية الإخوان المسلمين أنهم يعتقدون عقيدة جازمة لازمة أنّ التفريط في أيّ شبر أرض يقطنه مسلم جريمة لا تغتفر حتى يعيدوه أو يهلكوا دون إعادته، ولا نجاة لهم من الله إلا بهذا(62).

ويقول البنّا إنه إذا قُصد بالقومية أنّ عشيرة الرجل وأمته أولى الناس بخيره وبرّه، وأحقهم بإحسانه وجهاده فهو حق كذلك، أما أن يراد بالقومية إحياء عادات جاهلية درست، وإقامة ذكريات بائدة خلت وتعفية حضارة نافعة استقرّت، والتحلّل من عقدة الإسلام ورباطه بدعوى القومية والاعتزاز بالجنس، كما فعلت بعض الدول في المغالاة بتحطيم مظاهر الإسلام والعروبة، حتى الأسماء وحروف الكتابة وألفاظ اللغة، فذلك في القومية معنى ذميم وخيم العاقبة وسيئ المغبة. وكذلك أن يراد بالقومية الاعتزاز بالجنس إلى درجة تؤدي إلى انتقاص الأجناس الأخرى، والعدوان عليها، والتضحية بها في سبيل عزة أمة وبقائها، كما تنادي بذلك ألمانيا وإيطاليا مثلاً، بل كما تدّعي كلّ أمة تنادي بأنها فوق الجميع، فهذا معنى ذميم كذلك وليس من

---

(61) المصدر نفسه، ص44-49.

(62) حسن البنّا، دعوة للشباب، مجموعة الرسائل.

الإنسانية في شيء، ومعناه أن يتناحر الجنس البشري في سبيل وهم من الأوهام لا حقيقة له ولا خير فيه[63].

[الإخوان والقومية والعروبة والإسلام

كثيراً ما تتوزّع أفكار الناس في هذه النواحي الثلاثة: الوحدة القومية والوحدة العربية والوحدة الإسلامية، وقد يضيفون إلى ذلك الوحدة الشرقية ثم تنطلق الألسنة والأفكار بالموازنة بينها وإمكان تحققها أو صعوبة ذلك الإمكان، ومبلغ الفائدة أو الضرر منها والتشيّع لبعضها دون البعض الآخر. فما موقف الإخوان المسلمين من هذا الخليط ومن الأفكار والمناحي، ولا سيما وكثير من الناس يغمزون الإخوان المسلمين في وطنيتهم ويعتبرون تمسكهم بالأفكار الإسلامية مانعاً إياهم من الإخلاص للناحية الوطنية؟

... كان المسلم أعمق الناس وطنية، وأعظمهم نفعاً لمواطنيه، لأنّ ذلك مفروض عليه من رب العالمين، وكان الإخوان المسلمون بالتالي أشد الناس حرصاً على خير وطنهم وتفانياً في خدمة قومهم، وهم يتّمنون لهذه البلاد العزيزة المجيدة كل عزة ومجد وكل تقدم ورقي، وكل فلاح ونجاح، وبخاصة وقد انتهت إليها رياسة الأمم الإسلامية بحكم ظروف كثيرة تضافرت على هذا الوضع الكريم.

... كانت وحدة العرب أمراً لا بدّ منه لإعادة مجد الإسلام وإقامة دولته وإعزاز سلطانه، ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها.

... بقي علينا أن نحدّد موقفنا من الوحدة الإسلامية، والحق أنّ الإسلام كما هو عقيدة وعبادة، هو وطن وجنسية، وأنه قد قضى على الفوارق النسبية بين الناس وأنه قضى على الفوارق النسبية بين الناس...فالإسلام والحالة هذه لا يعترف بالحدود الجغرافية، ولا يعتبر الفروق الجنسية الدموية، ويعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة، ويعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده.

---

(63) حسن البنا، دعوتنا، مجموعة الرسائل.

... الإخوان المسلمين يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأول للنهوض المنشود، ولا يرون بأساً بأن يعمل كل إنسان لوطنه، وأن يقدّمه للوطن على سواه، ثم هم بعد ذلك يؤيدون الوحدة العربية باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض، ثم هم يعملون للجامعة الإسلامية باعتبارها السياج الكامل للوطن الإسلامي العام، ولي أن أقول بعد هذا: إنّ الإخوان يريدون الخير للعالم كله، فهم ينادون بالوحدة العالمية، لأنّ هذا هو مرمى الإسلام وهدفه ومعنى قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107][64].

عودة الخلافة

وحين يقرأ البنّا عوامل تداعي الدولة الإسلامية عبر التاريخ، فإنه يحثّ بذلك على تجنب الأمراض والأعراض، تمهيداً لاستعادة دولة الخلافة الضائعة، وهو يرى أنّ أهم تلك العوامل: الخلافات السياسية والعصبية وتنازع الرياسة والجاه، مع التحذير الشديد الذي جاء به الإسلام في ذلك والتزهيد في الإمارة، والخلافات الدينية والمذهبية والانصراف عن الدين كعقائد وأعمال إلى ألفاظ ومصطلحات ميتة لا روح فيها ولا حياة، وإهمال كتاب الله وسنة الرسول ﷺ، والجمود والتعصب للآراء والأقوال، والولع بالجدل والمناظرات والمراء، والانغماس في ألوان الترف والنعيم، والإقبال على المتعة والشهوات، حتى أُثر عن حكام المسلمين في كثير من العصور ما لم يؤثَر عن غيرهم، انتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب، من الفرس تارة، والديلم تارة أخرى، والمماليك والأتراك وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الإسلام الصحيح، ولم تشرق قلوبهم بأنوار القرآن لصعوبة إدراكهم لمعانيه، وإهمال العلوم العملية والمعارف الكونية، وصرف الأوقات وتضييع الجهود في فلسفات نظرية عقيمة وعلوم خيالية سقيمة، مع أنّ الإسلام يحثهم على النظر في الكون واكتناه أسرار الخلق والسير في الأرض، ويأمرهم أن يتفكروا في ملكوت الله. ومن تلك العوامل أيضاً، غرور الحكام بسلطانهم، والانخداع بقوتهم، وإهمال النظر في التطور الاجتماعي للأمم من غيرهم،

(64) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص50-55.

حتى سبقتهم في الاستعداد والأهبة وأخذتهم على غِرّة، والانخداع بدسائس المتملّقين من خصومهم، والإعجاب بأعمالهم ومظاهر حياتهم، والاندفاع في تقليدهم فيما يضرّ ولا ينفع، مع النهي الشديد عن التشبّه بهم، والأمر الصريح بمخالفتهم والمحافظة على مقومات الأمة الإسلامية[65].

[الإخوان المسلمون والخلافة

... الإخوان يعتقدون أنّ الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكّر في أمرها والاهتمام بشأنها، والخليفة مناط كثير من الأحكام في دين الله، ولهذا قدّم الصحابة رضوان الله عليهم النظر في شأنها على النظر في تجهيز النبي ﷺ ودفنه، حتى فرغوا من تلك المهمة واطمأنوا إلى إنجازها...

والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم، وهم مع هذا، يعتقدون أنّ ذلك يحتاج إلى كثير من التمهيدات التي لا بدّ منها، وأنّ الخطوة المباشرة لإعادة الخلافة لا بدّ أن تسبقها خطوات، ولا بدّ من تعاون تام ثقافي واجتماعي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات، وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، وأنّ المؤتمر البرلماني الإسلامي لقضية فلسطين، ودعوة وفود الممالك الإسلامية إلى لندن للمناداة بحقوق العرب في الأرض المباركة لظاهرتان طيبتان وخطوتان واسعتان في هذا السبيل، ثم يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، حتى إذا استوثق ذلك للمسلمين كان عنه الاجتماع على (الإمام) الذي هو واسطة العقد، ومجتمع الشمل، ومهوى الأفئدة، وظل الله في الأرض][66].

الإفادة من الغرب

ولعلّ أشقّ عمل اضطلع به البنّا واقتضاه تركيز جميع مواهبه وكشف بالتالي عن ذكائه هو محاولته في جميع خطبه ومقالاته كما يقول الحسيني،

(65) حسن البنا، مجموعة الرسائل.

(66) من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، ص56-57.

أن يثبت أنّ الإسلام عُني بجميع ما عُنيت به الحركات السياسية المعاصرة كالنازية والشيوعية، مع زيادة دائماً مثل الأمل والعزة والقومية والقوة والخُلُق القويم، ومحاولة إثباته أنّ الحضارة الإسلامية جمعت محاسن جميع الحضارات، وفاقت عليها وبرئت من نواقصها[67]. ورأى البنّا إيجابيات ما فعله هتلر وموسوليني في ألمانيا وإيطاليا، من صعود في مدارج الصلاح في الداخل والقوة والهيبة في الخارج، وكذلك روسيا السوفياتية، لكنه أشار أيضاً إلى خطورة فناء إرادات الأفراد في إرادات الزعماء، فتخطئ الأمم حين يخطئ زعماؤها[68] .

ويرى الحسيني أنّ البنّا كان بارعاً كل البراعة في التوفيق بين مبادئ الإصلاح الاجتماعي التي وصلت إليها الأمم الغربية بعد طول التجربة والدرس وبين مبادئ الدين. واستطاع البنّا بذكائه أن يضع دعوته بين نظامين هما النازية الفاشستية والشيوعية، كما أنه سفّه النظامين وحمل عليهما حملات شعواء، فهو سفّه النازية لأنها تقوم على الجنسية، وتؤدي إلى تناحر الأجناس البشرية في سبيل وهم من الأوهام، وسفّه الشيوعية لأنها تقوم على هدم الأديان وشيوع الملكية ونزع الملكية الفردية، كما أنه بالمقابل، درس النظامين واستفاد منهما، أخذ من الأول النظام والطاعة، أو شيئاً يشبه الديكتاتورية وحصره بنفسه، وأخذ من الثاني التكافل بين الطبقات والأخوة الإنسانية في الدنيا دون تمييز بين شعب وآخر[69]، واعتبر البنّا هذه المظاهر مجرد اتفاق ظاهري، لكن الواقع أنها أصلاً من أحد المذاهب الغربية، ولكن لا يصحّ أن يُفهم كما يقول الحسيني أنّ البنّا كان اشتراكياً بالمعنى الغربي. لقد كان مسلماً أولاً وآخراً، لكنه وجد هذه المبادئ تدخل في الإطار الإسلامي العام. وبحسب الحسيني فإنّ البنّا عرف كيف يلائم بين هذه الاشتراكية وبين الدين، أو عرف كيف يصبغ الاشتراكية

(67) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص54.

(68) حسن البنا، اتجاه النهضة الجديدة في العالم الإسلامي، مجموعة الرسائل.

(69) يرد على هذا الاستنتاج، أنّ مبدأ الطاعة قائم في الطرق الصوفية، والبنا كان مريداً في إحداها، فلا حاجة لاستيراده من الحركات النازية والفاشية، كما أنّ الإسلام سبق النظريات الغربية فيما يتعلق بالتكافل والتضامن وعدم التمييز بين الشعوب، ولا معنى للقول إنّ البنا استقاه من الشيوعية.

بالدين أو أن يحشو الاشتراكية في غلاف ديني، وهذه إحدى صفات الدعوة البارزة، بل واحد من أسباب نجاحها[70]. فكما كانت المواقف السياسية للجماعة داخلياً وخارجياً، من قبيل الردّ على أحداث وعوامل سلبية، فإنّ منهاج الإخوان في تأسيس الشركات الصناعية والتجارية والزراعية، كان ردّاً على ما رأوه من استئثار الشركات الأجنبية بالمشاريع الكبرى، حيث المصريون عملاء وأُجراء لا ينالهم من الأرباح إلا حظ ضئيل[71]. وكانت شركاتهم جميعها، وعددها سبعة، ناجحة نجاحاً كبيراً، حيث كانوا يُشركون العمال في رأس المال لأول مرة في تاريخ الشركات في مصر على ما يرجّح، ويقيمون لهم المساجد والأندية والمدارس، وأسّسوا قسماً بالعمال في المركز العام لرعاية مصالحهم[72]. وبهذا الاتجاه نحو سواد المصريين المبتلين بالرأسمالية والطبقية التي تجعل ما بين الفلاح والباشا هوة سحيقة جداً، نجحت الدعوة بين هذا السواد نجاحاً عظيماً[73].

هشام عليوان

---

(70) الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص153-155.

(71) المصدر نفسه، ص159.

(72) المصدر نفسه، ص92-93.

(73) المصدر نفسه، 152-153.

إخفاق التيار الإصلاحي التوفيقي:
الإخوان المسلمون نموذجاً

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله خاتم النبيين والرحمة المهداة للعالمين وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه، واتبع سنته إلى يوم الدين.

أما بعد، فإنّ المتأمل في أوضاع الأمة الإسلامية من بعثة محمد ﷺ وسلم وإلى أيامنا هذه، وفي أوضاع العالم أجمع، يجد أنّ صلاح أمر بني البشر، إنما يتوقف على علوّ شأن الإسلام والمسلمين، كما يجد أنّ الصراع بكل أشكاله ماضٍ، ومستمر بين الكفار والمسلمين، ما بقي في هذه الدنيا كفر وإيمان، وفي كلّ جولات الصراع هذه، النصر حليف المسلمين، المستمسكين بولائهم لله ورسوله وجماعة المسلمين. وإنّ الأمة لم تُغلب كأمة إسلامية مستمسكة بعقيدتها الإسلامية، وملتزمة التزاماً صادقاً صحيحاً بهدي الله ورسوله، وإنما كانت هزيمتها في كل مرة بسبب غفلتها بعض الشيء عن مقتضيات إيمانها، وهذا يعني أنّ تاريخ الأمة الإسلامية إنما يرتبط بالإسلام ارتفاعاً وهبوطاً، ارتباط تلازم، وفي هذه الخصوص يقول النبهاني: (إنّ الأمة الإسلامية لم تُغلب في تاريخها من أي أمة، ولن تُغلب مطلقاً في صراعها مع الشعوب والأمم، مهما كانت قوة تلك الشعوب والأمم..أما ما حصل في الحروب الصليبية فإنه فوق أنّ النصر النهائي كان للمسلمين، فإنّ الأمة لم تصارع الغرب بوصفها أمة إسلامية، وأما ما حصل في الحرب العالمية، فهي حرب بين دول أوروبا اشتركت فيها الدولة العثمانية، ولذلك لم تعتبرها الأمة الإسلامية أنها حرب ضدها، ولم تشترك

فيها الأمة الإسلامية إلا إلى جانب الدول الأوروبية سواء الذين شاركوا في صفوف الجيش الألماني من أفراد الجيش العثماني، أم الذين في صفوف الإنكليز والفرنسيين من العرب أو الهنود، فالأمة الإسلامية لم تُغلب في تاريخها مطلقاً بوصفها أمة إسلامية في جميع الأحقاب التي حاربت فيها بوصفها أمة إسلامية)[1]. ويتأيد هذا الاستنتاج بالعديد من النصوص الشرعية في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة كقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ وَيُثَبِّتۡ أَقۡدَامَكُمۡ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَتَعۡسٗا لَّهُمۡ وَأَضَلَّ أَعۡمَٰلَهُمۡ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَرِهُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأَحۡبَطَ أَعۡمَٰلَهُمۡ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۖ وَلِلۡكَٰفِرِينَ أَمۡثَٰلُهَا ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوۡلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلۡكَٰفِرِينَ لَا مَوۡلَىٰ لَهُمۡ﴾ [محمد: 7-11]. وقوله ﷺ: "تضمّن الله لمن خرج في سبيله لا يُخرجه إلا جهاداً في سبيلي وإيماناً بي وتصديقاً برسلي فهو عليّ ضامنٌ أن أُدخله الجنة أو أُرجعه إلى مسكنه الذي خرج منه نائلاً ما نال من أجر وغنيمة"[2].

ونظرة سريعة إلى أوضاع وأحوال الأمة الإسلامية في تاريخها، تؤكد على أنّ الأمة الإسلامية كانت خير أمة أُخرجت للناس، وكان لها دور حضاري في العالم، وكان لها مكانتها القيادية بين البشر بقدر تمسكها بالإسلام، عقيدة وشريعة ومنهج حياة، وكانت تضطرب أحوالها، وتنحدر عن مكانتها، وتفسد حياتها، وتُذلّ من قبل أعدائها بسبب انحرافها عن مقتضى عزّها ومجدها، وافتقادها لكل مقوّمات النصر والتمكين المشار إليهما آنفاً: ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [النحل: 33]. وعلى ذلك بُني تاريخ الأمة الإسلامية. وإلى ذلك، تشير النصوص الشرعية في قوله سبحانه: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [النور: 55]. ومن هنا كان خير القرون لهذه الأمة القرن الذي تمثّل

---

(1) تقي الدين النبهاني، نظرات سياسية، منشورات حزب التحرير، سنة 1972، ص70-72 بتصرف يسير.

(2) مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر، بيروت، ط3، سنة 1978، المجلد7، ج13، ص19-20.

المسلمون فيه الإسلام تمثلاً كاملاً، وطُبّق في حياتهم تطبيقاً تاماً شاملاً، فكانوا في سلوكهم صورة واضحة عن أحكام الإسلام وقِيَمه، وذلك في عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الراشدين، ثم بدأت الفتن تطلّ برأسها، وبدأ معها انحسار الإسلام ببطء تدريجي، حتى انقلبت الخلافة الراشدة إلى ملك بمجيء العهد الأموي. وبنقض الخلافة الراشدة، أخذ الخط البياني للمنهج الإسلامي بالهبوط عما كان عليه أيام الراشدين، واستمرّ الحال كذلك في العهد العباسي، لكن مع ازدياد الهبوط في الخط البياني للمنهج الإسلامي عما كان عليه في العصور السابقة. ثم ازداد الانحراف عن المنهج الإسلامي وظهرت المخالفات المشروعية الإسلامية بين العامة والخاصة، ثم جاء العهد العثماني فساروا على ما ورثوه من انحرافات المماليك، مع استمرار تطبيق المنهج الإسلامي بجهالة وضعف، وبدأت دائرة الانحراف عن الإسلام تتسع، والمنحنى البياني عن المنهج الإسلامي آخذٌ في الانحدار والهبوط الفظيع عما كان عليه في العهود السابقة كلها، مما أدى إلى ضعف الوازع الديني في النفوس، حتى غدت الانحرافات عن الإسلام تزداد ويُجاهر بها، وأصبح لغير المسلمين مكانة مرموقة، وأصبحت مفاهيم الكفر تزاحم المفاهيم الإسلامية وتتحداها، مما أثّر على عقلية المسلمين ونفسياتهم، وبدأت الهزيمة الفكرية والنفسية تتسرّب إلى أبناء الأمة الإسلامية، وأخذت تتسع مع الزمن، حتى آل الأمر إلى ما آل إليه، من ضعف الدولة العثمانية وتفككها وانحطاطها وتخلفها وهزيمتها على يد جيوش الحلفاء الأوروبيين في الحرب العالمية الأولى، ووقعت بذلك الأمة الإسلامية تحت سلطان الكفر، وتحت نفوذ الكفار المستعمرين، وها هي إلى يومنا هذا، لم تزل على حالها من التخلف والانحطاط، بل إنّ خطر الفناء يتهدّدها في ظل الأوضاع الاستعمارية الراهنة بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، ولم يبق بينها وبين الفناء إلا مسافة قصيرة، اللهم إلا أن يتداركها الله برحمته إذا ما بقي لها من الإسلام كلمة!! ﴿وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بَـٰلِغُ أَمْرِهِۦ ۚ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: 3]، ومع انتهاء الحكم العثماني كان انتهاء التأريخ الإسلامي للأمة الإسلامية حيث انتهى بذلك الوجود التأريخي للأمة الإسلامية بوصفها أمة إسلامية تلتزم المنهج الإسلامي في حياتها، وتعيش للإسلام وبالإسلام، وتطبّقه في شؤونها الحياتية، وتجعل مفاهيمه وقيمه هي السائدة، ودخلت الأمة في التأريخ المعاصر، تاريخ الاستخراب والاستلاب

الفكري والحضاري الذي لم تزل الأمة تصارع فيه على البقاء، ولم تزل قوى الكفر تبذل قصارى جهدها في إفناء الأمة والقضاء على مبدئها الإسلامي معقد عزّها وقوام وجودها وما يحيق المكر السيء إلا بأهله كما أخبر الحق سبحانه: ﴿وَقَدْ مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ فَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِۦ رُسُلَهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ [إبراهيم: 46–47]، وقوله سبحانه: ﴿ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر: 43]، وأملنا في تحقيق وعد الله كبير، وثقتنا بنصر الله متيقنة، عند استكمال الأمة لشروط النصر والتمكين. وهنا تبرز أهمية دراسة المشاريع النهضوية الإسلامية المعاصرة، دراسة نقدية بناءة، لا سيما وأنه منذ سقوط الخلافة الإسلامية والأمة تبذل الجهود، وتقدّم التضحيات، للنهوض من كبوتها، والخروج من مأزقها، والعودة إلى سابق مجدها سواء من قبل المفكرين المسلمين والعلماء، أم من قبل حركات إصلاحية، وحركات سياسية، وحركات جهادية ولم تنجح في أيّ مسعى من مساعيها النهضوية تلك. وهنا مكمن المشكلة والقضية التي يراد لها التصدي بالدراسة والبحث من خلال الإجابة على التساؤلات التالية:

1 – لماذا أخفقت كل الجهود المبذولة لإنهاض الأمة الإسلامية؟

2 – وهل يعود إخفاقها إلى تباين مناهجها وقصور أدائها؟

3 – أم أنّ إخفاقها طبيعي لأنها لم تستوفِ شروط النصر والتمكين من خلال بنائها التكتلي ووعيها على الإسلام فكرة وطريقة، وسيرها في الطريق الصحيح نحو غايتها المشروعة التي شرعها الإسلام في حمل دعوة الخير للناس كما كان عليه الحال في عهد النبي ﷺ، امتثالاً لقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: 108]، وقوله سبحانه: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: 153].

هذا ما ستكشف عنه الدراسة بإذن الله تعالى، والهدف من ذلك هو:

1 – إثارة قضية مهمة في ساحة العمل الإسلامي الذي تتبدّد فيه الجهود والطاقات دونما جدوى مفيدة في تحقيق النهضة على أساس الإسلام ولعلها تزيل الغشاء عن أعين الموهومين بصواب العمل وكفاية الجهد

مع ما فيه من جمود، وما ترتب عليه من بلاءات، وما لازمه من آفات لحقت بالأمة والجماعات.

2 – إثارة التفكير الجدّي لدى القائمين على تلك الجماعات والمنضوين تحت لوائها لتلافي تلك الأسباب المؤدية لإخفاق جهودهم وتصويب أوضاعهم على ضوء الفهم الصحيح للإسلام والدعوة إليه وفق المنهج النبوي في السيرة الصحيحة للنبي ﷺ.

3 – حفز الحركات النهضوية الإسلامية لتجديد عزمها في السير الصحيح نحو تحقيق نهضة إسلامية حقيقية بعيداً عن التلهي بالتلفيق والترقيع والإصلاح لأوضاع لا بدّ لها من تغيير شامل.

4 – إبعاد الحركات النهضوية عما هي فيه من وهم وخديعة ووضعها أمام مسؤولياتها.

النموذج الإخواني

وُلد المؤسس لحركة الإخوان المسلمين، الأستاذ حسن أحمد عبد الرحمن البنّا، عام 1906، في المحمودية بمصر في بيئة متدينة، ودرس الابتدائية في قريته، ثم انتقل إلى مدرسة المعلمين، بدمنهور، ثم تخرّج من دار العلوم في القاهرة، ثم عُيّن معلماً في مدرسة الإسماعيلية الابتدائية الأميرية سنة 1927، وفي الإسماعيلية كانت النواة الأولى لتكوين جماعة الإخوان المسلمين بهيئة بسيطة متواضعة قوامها ستة أشخاص من موظفي شركة قناة السويس أحدهما سوّاق، والآخر حلاق، والثالث ترزي أي خياط، والرابع نجار، ونحو ذلك، ويؤكد البنّا ذلك بقوله: (... في يوم الاثنين 19 سبتمبر سنة 1927م... اجتمع الأصدقاء ليودّعوا صديقهم المسافر إلى الإسماعيلية ليتسلّم عمله الجديد، وهو التدريس بمدرسة الإسماعيلية الابتدائية الأميرية... وفي ذي القعدة سنة 1347 هـ، مارس 1928م، فيما أذكر، زارني بالمنزل أولئك الإخوة الستة: حافظ عبد الحميد، أحمد الخضري، فؤاد إبراهيم، عبد الرحمن حسب الله، إسماعيل عز، زكي المغربي... قالوا سمعنا ووعينا وتأثرنا ولا ندري ما الطريق العملية إلى عزة الإسلام وخير المسلمين، وجلّ الذي نريده الآن أن نقدّم لك ما نملك لنبرأ من التبعة بين يدي الله، وتكون أنت المسؤول بين يديه عنا وعما يجب أن نعمل... كان لهذا القول المخلص أثره البالغ في نفسي، ولم أستطع أن أتنصّل من حمل ما حُمّلت... فلنبايع

الله على أن نكون لدعوة الإسلام جنداً.. وكانت بيعة.. وكانت قسماً أن نحيا إخواناً نعمل للإسلام ونجاهد في سبيله، وقال قائلهم: بم نسمّي أنفسنا؟ وهل نكون جمعية أو نادياً، أو طريقة أو نقابة حتى نأخذ الشكل الرسمي؟ فقلت: لا هذا، ولا ذاك، دعونا من الشكليات... نحن إخوة في خدمة الإسلام، فنحن إذن الإخوان المسلمون، وجاءت بغتة... وذهبت مثلاً... وولدت أول تشكيلة للإخوان المسلمين من هؤلاء الستة، حول هذه الفكرة، على هذه الصورة، وبهذه التسمية)[3]. ويقول الجندي في هذا الخصوص أيضاً: (... وفي الإسماعيلية وُضعت أول نواة تكوينية للفكرة، وظهرت أول هيئة متواضعة تعمل وتحمل لواءها، وتعاهد الله على الجندية التامة في سبيلها تحت اسم :الإخوان المسلمون، وكان ذلك في ذي القعدة 1347 هـ، فقد بايعه أربعة من الإخوان هم: سوّاق، وحلّاق، وترزي، ونجّار: عبد الرحمن حسب الله، وأحمد الخضري، وزكي المغربي، وحافظ عبد الحميد...)[4].

وكانت الجماعة في هذه المرحلة لا تعدو كونها استمراراً للجماعات الإسلامية المتعدّدة التي كثر وجودها على إثر إلغاء الخلافة، وفصل الدولة عن الدين، وإخراج الإسلام من معترك الحياة، على يد أتاتورك صنيعة الإنكليز، والتي كان وجودها ردّ فعل على ما حلّ بالإسلام والمسلمين بعد هذا الحدث الفظيع في تداعياته وآثاره، حيث نشطت التيارات الإلحادية، على الصعيد الفكري، والسلوكي، وتجرّأ الزنادقة على النيل من الإسلام، وتحدي مشاعر المسلمين، والتطاول على الأحكام الشرعية، والقيم الإسلامية، فظهرت تجمعات انفعالية من المتحمّسين للإسلام، والمهتمين بالقضايا الإسلامية، أخذت تتشكّل في هيئات جمعية تعمل على الوقوف في وجه هذه الموجات الإلحادية العلمانية المتغرّبة معتمدة على الوعظ والإرشاد تارة، وإصدار النشرات وكتابة المقالات تارة أخرى، أو على التعليم والتوجيه تارة ثالثة، أو

(3) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1979م، ص72.

(4) أنور الجندي، حسن البنّا الداعية، دار القلم، بيروت، ط1، سنة 1978، ص27، وانظر أيضاً: مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط1985، ص86، وانظر أيضاً: رفعت السعيد، حسن البنّا، متى ولماذا؟، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص42، وانظر أيضاً: محمد السيد الوكيل، كبرى الحركات الإسلامية، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 1986، ص37-39.

عن طريق النضال والكفاح تارة رابعة، وقد جاءت جماعة الإخوان لتكون موضع استقطاب لتلك الجماعات، عاملة على أن تقوم مقام الجمعية العمومية لها جميعاً، أملاً في انضواء تلك الجماعات تحت لواء جماعة الإخوان، فتصبح تلك الجماعة هي جماعة المسلمين التي تقود المسلمين بالإسلام لإقامة الخلافة الإسلامية الراشدة التي يعاد بها مجد الإسلام وعزّ المسلمين، هذا ما أكّده حسن البنّا بقوله: (... "لقد قامت تركيا بانقلابها الكمالي، وأعلن مصطفى كمال إلغاء الخلافة، وفصل الدولة عن الدين... واندفعت تركيا في هذا السبيل في كل مظاهر الحياة... وظهرت كتب وجرائد ومجلات كل ما فيها ينضح بهذا التفكير الذي لا هدف له إلا إضعاف أثر أي دين، أو القضاء عليه في نفوس الشعب... كان لهذه الموجة ردّ فعل قوي في الأوساط الخاصة المعنية بهذه الشؤون كالأزهر وبعض الدوائر الإسلامية" ... ، "كنت على صلة تامة بمجموعة الشباب التي تعرّفت إليها في القاهرة من قبل وتعاهدنا على العمل للدعوة الإسلامية العامة... قرأت في الجرائد خبر تكوين جمعية الشبان المسلمين... وواظبت على دفع الاشتراك في عضويتها، وتابعت خطواتها"، "... ومظهر العمل حينذاك تكوين الجمعيات الإسلامية،... وهكذا نشأت جمعية الحضارة الإسلامية، ... ورأت جمعية الحضارة نشاط جمعية الإخوان... واقتنع رجال الحضارة بأن التوحّد خير من الفرقة، ... وكانت محادثات انتهت أخيراً بانضمام جمعية الحضارة إلى الإخوان المسلمين وصيرورتها شعبة من شُعبهم" ... ، "موقف الإخوان المسلمين من غيرهم..."، كل هيئة تحقق بعملها ناحية من نواحي منهاج الإخوان المسلمين يؤيدها الأخ المسلم... ، 6- يرحّب الإخوان بكل فكرة ترمي إلى توحيد جهود المسلمين... وتأييد فكرة الجامعة الإسلامية، 7 - الإخوان المسلمون يخلصون لكل الهيئات الإسلامية ويحاولون التقريب بينها بكل الوسائط..."، "... كان في انتظار الشبان المسلمين بحسب وعدهم هيئات إسلامية كثيرة... رأت هذه الهيئات أن تسير تبعاً للإخوان... وكان سرورنا بهذا الاتحاد لا يدانيه سرور...")[5]، وقد نقل أنور الجندي تأكيداً لذلك عن جريدة الإخوان اليومية في قولها: (1928م وما بعدها اتجهت النهضة في البلاد العربية والإسلامية

---

(5) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص49-50، ص71، ص102-103، ص189، ص237.

إلى الدعوة لتعاليم الإسلام الحنيف كنظام اجتماعي شامل... ، وتألفت لذلك جماعات إسلامية كثيرة تحمل أسماء متعددة... وقد رأت لجنتها التنفيذية العامة أن تحمل هي أيضاً اسم الإخوان المسلمين وأعلنت ذلك عام 1945م...)[6].

وبناء على هذا التوجه لجماعة الإخوان، جعلت خطابها الفكري، ومواقفها السياسية، وأداءها الدعوي يلائم جميع الأنماط الدعوية الإسلامية، بحيث يمكن استيعابها جميعها تحت مظلة الإخوان المسلمين، وليس ذلك وحسب، بل إنها كانت تحرص على إرضاء العديد من الحركات السياسية العلمانية، وإرضاء الحكومات العلمانية المرتبطة بالدوائر الاستعمارية الغربية، وإرضاء الحكومات الغربية نفسها، وفي رسائل حسن البنّا ومذكراته توجيهات عديدة في هذا الخصوص كقوله: (... «ونحن مؤمنون بأنّ دعوتنا عامة محيطة لا تغادر جزءاً صالحاً من أي دعوة إلا ألمّت به" ... ، "إنّ دعوة الإخوان دعوة عامة لا تنتسب إلى طائفة خاصة" ... ، "أيها الإخوان، أنتم لستم جمعية خيرية، ولا حزباً سياسياً، ولا هيئة موضوعية لأغراض محدودة المقاصد»..."فكرة الإخوان المسلمين تضم كل المعاني الإصلاحية... وأصبح كل مصلح مخلص غيور يجد فيها أمنيته، والتقت عندها آمال محبي الإصلاح... وتستطيع أن تقول ولا حرج عليك إن الإخوان المسلمين: 1- دعوة سلفية... ، 2- وطريقة سنية... ، 3- وحقيقة صوفية... ، 4- وهيئة سياسية... ، 5- وجماعة رياضية... ، 6- ورابطة علمية ثقافية... ، 7- وشركة اقتصادية... ، 8- وفكرة اجتماعية... ومن هنا كان الكثير من مظاهر أعمال الإخوان يبدو أمام الناس متناقضاً وما هو بمتناقض... فقد اجتنب الإخوان كل ما يؤخذ على هذه النواحي من المآخذ ومواطن النقد والتقصير، كما اجتنبوا التعصب للألقاب إن جمعهم الإسلام الجامع حول قلب واحد هو الإخوان المسلمون...)[7]، ومما لا شك فيه أنّ هذا التشعب في اهتمامات

---

(6) أنور الجندي، حسن البنّا الداعية، مرجع سابق، ص169-170.

(7) حسن البنّا، مجموعة الرسائل، دار القلم، بيروت، ص102، ص112، ص248-250، وانظر أيضاً: أنور الجندي، حسن البنّا، مرجع سابق، ص128، ص171، وانظر أيضاً: عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، ص87-91، وانظر: حسين بن محمد، الطريق إلى جماعة المسلمين، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط1، ص337-338.

الجماعة وأنشطتها الفكرية والسياسية، كان له انعكاساته على سير الجماعة ومواقفها الفكرية والسياسية التي جعلت من الجماعة موضعاً للغمز واللمز والتقوّل، من قبل العديد من المفكرين والسياسيين وعامة الناس، واتساقاً مع طبيعة الدعوة الإخوانية، فإنها اعتمدت في دعوتها أساليب وطرائق شتى، بحسب ما تقتضيه الأنماط المذكورة آنفاً، فمنها ما يناسبه الوعظ والإرشاد ومنها ما يناسبه التعلم والتعليم، ومنها ما يلائمه التربية والتهذيب، ومنها ما يلزم فيه النوادي، ومنها ما لا بدّ فيه من إنشاء الشركات والمشاريع الاقتصادية، ومنها ما يستدعي المشاركة في الأنشطة الحكومية وأعمال الدول، كالمشاركة في البرلمانات، والمنافسات الحزبية، أو الإعداد العسكري ونحو ذلك مما تورطت به الجماعة من أعمال جرّت عليها الويلات، وأشغلتها بنفسها، وأوقعتها في دوامة من المشكلات الداخلية، وأوصلتها إلى حالة من التفكك والاضطراب، فأضحت الجماعة في شلل تام، همها الوحيد ردّ الهجمات عن نفسها، ولملمة جراحها، خاصة بعد حلّ التنظيم، ومصادرة أملاك الجماعة، وإلحاق الأذى بأعضائها، إثر حلّ الجماعة من قبل الحكومة المصرية سنة 1948 في وزارة النقراشي باشا، وبعد ذلك تلاحقت الأحداث لضرب الإخوان المسلمين الضربة القاصمة، فخطط للقضاء على رأس الجماعة ومرشدها العام، إما بتشويه صورته وزعزعة ثقة الإخوان بمرشدهم، وإما بقتله والتخلص منه، وفي هذا الخصوص يقول الوكيل: (لم يكن حلّ الإخوان وإغلاق دورهم واعتقال أفرادهم هو مقصود الحكومة، وإنما كان ذلك تمهيداً لأمر بيّتوه.. لقد كان حسن البنّا هو المقصود بالذات.. فخططوا لتنفيذ المؤامرة على النحو التالي:

1 – اعتقلوا الإخوان وتركوه طليقاً، 2 – رفضوا أن يحدّدوا إقامته..وأن يصرّحوا له بالخروج من مصر، 3 – سحبوا سلاحه، 4 – اعتقلوا حراسه، 5 – صادروا السيارة التي كان يركبها..وفي ليلة الأحد 12 (شباط) فبراير 1949 نصب له شرك في دار الشبان المسلمين واغتيل على يد مدير الأمن محمود عبد الحميد وأعوانه)[8]. وقد كان رحمه الله قبيل اغتياله يعيش أياماً

(8) محمد السيد الوكيل، كبرى الحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص117-121، وانظر: عاشور الجندي، المرجع السابق نفسه، ص191-227، وانظر: سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان، ط3، سنة 1980، ص202-206.

عصيبة، وهو يرى حلّ الجماعة، ومصادرة مؤسساتها التعليمية والإعلامية، وهيئاتها الخيرية، وشركاتها الاقتصادية، ومصانعها، وكلّ ما له صلة بها، واعتقال عناصرها وكبار كوادرها، وتعريضهم لأبشع صور الإذلال والتعذيب، وهو حر طليق لم يُمسّ بأذى ولم يُعتقل، حتى إنه استغرب من هذا الإجراء، وتساءل عنه مع صالح حرب رئيس جمعية الشبان المسلمين بقوله: (..ولست أدري لماذا يتركونني طليقاً، وقد اعتقلوا جميع أصحابي ما داموا لا يرغبون في إشراكي معهم في تهدئة الخواطر، بل ولا يرغبون في الاتصال بي، لماذا إذن لا يعتقلوني كما اعتقلوا غيري، والاعتقال خير لي من الحال التي أصبحت فيها، بين توجع النساء ولوعة الشيوخ وبكاء الأطفال واحتياجهم جميعاً لمن يعولهم، ومن يعينهم، ومن أين لي أن أعيلهم، وقد وضعوا يدهم على كل ما يملك الإخوان!!)، ويصف صالح حرب معاناة البنّا في هذه الفترة الحرجة من أخريات حياته بقوله: (... لأنه عانى في الأيام القليلة القريبة من جفوة الناس له وبعدهم عنه، وتبرمهم بلقائه وكراهيتهم لزيارته ما عانى!! هذا في حين كان إلى الأمس القريب ملء السمع والبصر، ومحط الأنظار والآمال، وما كان أكثر المتزلفين إليه والساعين إلى رحابه، فإذا به يصبح بين يوم وليلة وحيداً فريداً!!)[9]. وكان رحمه الله منهمكاً في تهدئة خواطر المسؤولين، والعمل على إصلاح الخلل في الجماعة بالتعاون مع الدولة، وكان دائم السعي لإقناع الجهات الرسمية بأهمية إطلاق سراح كبار الإخوان المعتقلين ليعاونوه في إصلاح الجماعة وتهدئة الخواطر وإقرار الأمن والسلام. وكبادرة حسن نية، قام البنّا بإصدار بيان وزعه على الصحف بنفسه، وصدر بعنوان "بيان للناس"، وقد تضمن هذا البيان دعوة الإخوان إلى الهدوء والسكينة، واستنكار كافة الأعمال الإرهابية، وإعلان البراءة منها، واصفاً الذين يقومون بمثل هذه الأعمال أنهم ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين، وأنّ الشقي الذي قام بالاعتداء على حياة رجال الأمن والسياسيين وغيرهم، إنما هو مفتون وشقي، وما هو بمسلم ولا من الإخوان، ظاناً أنّ ذلك يغير من موقف الدولة من الإخوان، ويؤدي إلى إطلاق سراح كبار الإخوان من سجونهم، ويعيد أمور الجماعة إلى وضعها الذي كانت عليه، ولكن الذي حدث

(9) أنور الجندي، حسن البنّا، مرجع سابق، ص208-209.

هو العكس، حيث ازداد عدد المعتقلين، وأخذت الحكومة المصرية بالمراوغة، وتحلّلت من وعودها بإطلاق سراح المعتقلين، والإفراج عن أموالهم المصادرة، وبعد مضي شهرين على صدور البيان الآنف الذكر، تمّ اغتيال الأستاذ البنّا[10]. ولم تسعفه المنية من إصلاح الجماعة، وظلت الجماعة بلا مرشد عام يرعاها، ويلملم جراحها، ويعيد بناءها، منذ 1949 وحتى 1951، عندما تسلم الأستاذ حسن الهضيبي القيادة، ومبايعة الهيئة التأسيسية له عام 1952، وقد حاول الهضيبي جهده لإصلاح أوضاع الجماعة، ولكن بدون جدوى خاصة وأنه قد تباينت الآراء في مجيئه كمرشد عام للجماعة وأثيرت حوله الشبهات، وأنه ليس من الكوادر الإخوانية المعروفة، وأنه قريب من الملك فاروق الذي دبّر حادث اغتيال البنّا، وهو الذي ألحق بالإخوان الأذى، وعمل على حلّ تنظيمهم الخاص[11].

ورغم حرص الهضيبي على مهادنة القصر، وبذل قصارى جهده في التخلص من النظام الخاص أو إضعاف تأثيره على سير الجماعة، فإنّ مسلسل المحن الإخوانية لم يتوقف، وظلت الجماعة مشغولة في لملمة جراحها، ومعالجة أوضاعها، ولم تزل على هذه الحال إلى أيامنا هذه، حيث إنها لم تخرج من محنة، إلا وتقع في محنة أشد، ولم تكد تتجنب ورطة سياسية، إلا وتتورط بما هو أخطر منها، وما لم تدرك أسباب ذلك كله، فستظل الجماعة تراوح مكانها، وستظل في دوامة المشكلات، وسيبقى مسلسل الأزمات الإخوانية قائماً، وستظل الجماعة وسيلة لتقديم القرابين تلو القرابين على مذبح المناورة مع الطواغيت، دونما إحراز أيّ مكتسب في السير نحو نهضة الأمة، بل لا يزداد الإسلام والمسلمون بوجودها على حالها هذه إلا بعداً عن مواطن النصر والتمكين، لذا والحالة هذه، أصبح من

(10) أنظر في هذا الخصوص: أنور الجندي، المرجع السابق، ص191-230، وأيضاً: عمر التلمساني، ذكريات لا مذكرات، مرجع سابق، ص105-106، وانظر أيضاً: محمد السيد الوكيل، كبرى الحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص107-121، وانظر أيضاً: عبد المتعال الجابري، لماذا اغتيل البنّا؟، ص130-135، وانظر أيضاً: موسى إسحاق الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ط2، 1955، ص35، وما بعدها، وانظر: الظواهري، الحصاد المر، بيروت، ص98-104.

(11) التلمساني، ذكريات، ص135-138، ص106، وانظر: الحركة الإسلامية رؤية مستقبلية، ص220 وما بعدها.

الضروري والواجب على كل من يعنيه أمر الإسلام والمسلمين، أن يبذل قصارى جهده في تلمس أسباب الخلل، ودواعي إخفاق الجماعة والعمل على تلافيها، أو تقديم النصح للقائمين على أمر الجماعة للسير في إصلاح أوضاعها على ضوء إدراك أسباب القصور في أداء الجماعة، وبنائها التنظيمي، وعلاقاتها المشبوهة، والتي لا تكاد تخرج في تقديرنا عن أسباب خارجية وأسباب داخلية تتعلق بالجماعة ذاتها، وهذا ما سنعرض له بإيجاز في هذا المطلب آملين من الله تعالى التوفيق والسداد.

أ - الأسباب الخارجية:

كان ظهور جماعة الإخوان المسلمين، امتداداً لجماعات إسلامية، جاءت كردّ على ما ابتليت به الأمة الإسلامية، من هيمنة الكفار المستعمرين على مقاليد الأمور كلها في العالم الإسلامي، وتنحية الشريعة الإسلامية من الواقع العملي، وإلغاء الخلافة العثمانية. وقد حرص المستعمر على أن يظل كلّ نشاط فكري وسياسي ضمن الدائرة التي تخدم أغراضه، مراعياً في هذه الأنشطة أن لا تخرج عن دائرة سيطرته ونفوذه، ومن هنا كانت كلّ الحركات السياسية، والجماعات والجمعيات تحت المجهر، خاصة الحركات والجماعات الإسلامية، كالإخوان المسلمين وغيرهم، ممن لهم اهتمامات نهضوية إسلامية، تتمثل في عودة الإسلام إلى معترك الحياة، مجسّداً في خلافة إسلامية، جامعة للأمة الإسلامية، ومنفّذة للإسلام في حياتها، وعليه فإنّ الدول الاستعمارية كانت ولم تزل حريصة على إجهاض كلّ نشاط إسلامي هادف لعودة الإسلام إلى الحياة، سواء أكان حركياً أم شعبياً أم فردياً، وعدم وعي الإخوان على هذه الحقيقة، أو غفلتهم عنها، كان سبباً رئيسياً في إخفاق مشروعها النهضوي، وسبباً في مشاكلها.

ويظهر ذلك فيما يلي:

1 - استدراج الإخوان لإبرام اتفاقيات مع الدول والحكومات والأحزاب ذات الارتباط مع الدول الاستعمارية، كما حدث مع الإخوان في مصر قبيل اغتيال البنّا، وكما حدث معهم بعد الثورة المصرية، وكما حدث معهم في التحالف مع المحاور الدولية. ومن يطلع على مذكرات الدعوة والداعية لحسن البنّا نفسه، وعلى ما أورده التلمساني في ذكرياته،

وعلى ما أظهرته الدراسات ذات العلاقة بتاريخ الإخوان، يتأكد له أنّ وقوع الإخوان في الأحابيل السياسية الدولية، يعدّ من أهم الأسباب في إخفاق المشروع النهضوي الإخواني[12].

2 – سير الجماعة سياسياً وفكرياً وفق المشاريع الفكرية والسياسية الغربية، حيث إنهم صبّوا الإسلام في القوالب السياسية والفكرية الغربية، ظناً منهم أنهم بذلك الصنيع إنما يردّون المفتونين بالقيم الغربية، والأفكار السياسية الغربية، إلى الحظيرة الإسلامية، ولكن الأمر جاء على خلاف ظنهم، فكانت الأنشطة الإخوانية كلها تصبّ في خدمة الأغراض الاستعمارية، حيث إنها أصّلت الدخيل، وجعلت الفكر الإسلامي الصحيح مستهجناً، كما أنها قوّت من إحكام السيطرة الاستعمارية، والنفوذ الاستعماري، عندما أضفت الشرعية الإسلامية على كل الأوضاع الفكرية، والسياسية، والقانونية، والتربوية، والثقافية، والاجتماعية، وما إلى ذلك مما حرص الاستعمار الغربي على تركيزه في بلاد المسلمين، للحفاظ على الوجود الاستعماري أطول مدة زمنية، وذلك في قولهم بالقومية الإسلامية، والوطنية الإسلامية، وديمقراطية الإسلام، ونحو ذلك، من محاولات التوفيق بين الإسلام، وما هو غربي[13]، وهذا أيضاً من الأسباب الرئيسة في إخفاق المشروع النهضوي الإخواني، وهو من المكر الأجنبي لهذه الأمة، وقع فيه الإخوان المسلمون سيراً على خطى الأفغاني ومحمد عبده الغربلي،

---

(12) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، ص90-91، ص105-106، ص131-138-145، ص148-162، ص167-170، ص174-189، ص189-212، ص217-226، ص234-238، ص251-268، وانظر: التلمساني، ذكريات لا مذكرات، ص52-53، ص98-100، ص105-109، ص113، ص119-125، ص130-144، ص158-162، ص183-186، ص194-197، ص253-254، ص279، وانظر: الظواهري: الحصاد المر، ص160-209.

(13) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، ص136-150، ص174، ص202-205، ص217-228، وانظر: التلمساني، ذكريات لا مذكرات، ص75،76، ص93-97، وانظر: حسن البنّا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا، ص70-71، ص102-112، ص131-161، ص168-199، ص274-298، ص346، 356، ص358-383، وانظر أيضاً: أنور الجندي، حسن البنّا الداعية، ص165-168، ص172-173، وانظر أيضاً: الظواهري، الحصاد المر، ص149-158، ص160-213.

ومدرستهم الممثلة في رشيد رضا ومن لفّ لفّهم ووقع في شراكهم.

3 – استغلالهم في أعمال دولية كالتعبئة الشعبية لصالح الحلفاء – المستعمرين– أو الألمان، وكالمشاركة في حرب فلسطين، والمشاركة في الحرب اليمنية، وكالمراسلات مع السفارات الأجنبية، وما إلى ذلك من الأنشطة السياسية والعسكرية والاقتصادية التي فيها أبعاد سياسية دولية، وفي مذكرات البنّا، وذكريات التلمساني، الشواهد الكثيرة على ذلك، وما محنة الإخوان في عهد البنّا، وعهد الهضيبي، والتلمساني، وغيرهم، إلا نتيجة من نتائج ذلك، لأنّ المتغيرات السياسية في إطار اللعبة الدولية، كانت تنعكس على الإخوان سلبياً.

ب – الأسباب الداخلية:

مما لا شك فيه أنّ الأسباب الخارجية ما كانت لتؤثر على سير الإخوان، إلا لخلل وتقصير في التنظيم نفسه، من حيث البناء والهيكيلية التنظيمية للجماعة، ومن حيث الإعداد الحزبي في الثقافة، وفي التخطيط، وفي الوعي السياسي، وما إلى ذلك من مستلزمات العمل النهضوي الجاد والصحيح، وقد أدرك هذا الخلل العديد من الكوادر الإخوانية، والكثير من الدارسين لأوضاع الجماعة، والباحثين في تاريخ الجماعة، وعدد من المهتمين بالحركات الفكرية والسياسية في البلاد الإسلامية[14].

ومما جاء في هذه الجهود العلمية، عن بيان مواطن الخلل والتقصير، المؤثرة على إخفاق الحركة الإخوانية في تحقيق مشروعها النهضوي الذي طالما تغنت به، ودأبت على تحقيقه، ولكن جهودها ذهبت أدراج الرياح، وباءت الدعوة الإخوانية بالخيبة، وأصبحت أداة بيد الأعداء، وألعوبة بيد الطواغيت في أماكن تواجدهم، ومما لا شك فيه أنّ لذلك أسباباً ترجع إلى خلل في التنظيم وأدائه، وقد حاول بعض المفكرين والسياسيين الكشف عن ذلك الخلل وتلك الأسباب مبيناً أنها تكاد تنحصر في الأمور التالية:

(14) انظر في هذا الخصوص: محمد السيد الوكيل، كبرى الحركات الإسلامية، ص389-395، وانظر: محمد قطب، وانظر أيضاً: مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية، مرجع سابق، ص89 وما بعدها.

1 - عجز الحركة الإخوانية عن إيجاد قاعدة شعبية تؤمن بالقضية التي يدعو إليها الإخوان، وفي هذا الخصوص يقول محمد قطب: (... لا بدّ من وجود القاعدة الإسلامية... وهو المطلوب اليوم لكي يقوم الحكم الإسلامي، أن توجد القاعدة المسلمة، والعقبة الأولى في سبيل بناء هذه القاعدة... ، هي تلك الجهالة المطبقة بحقيقة لا إله إلا الله، وأعداء الإسلام يستغلون هذه الجهالة على أوسع نطاق في محاربة الحركات الإسلامية...)[15]، ويقول السباعي: (... عجزنا عن جعل الإسلام دين الدولة الرسمي... كان التيار البعثي أقوى منا...)[16].

2 - قيام الجماعة على فكرة عامة غير محدّدة، حيث كان الاستقطاب للجماعة يقوم على العاطفة الدينية من غير بينة، ولذلك كانت الجماعة غير موحّدة الأفكار، وكانت خطاباتها الفكرية غامضة مبهمة. ويظهر ذلك فيما يقوله البنّا عن كيفية تكوين جماعة الإخوان: (... زارني بالمنزل أولئك الإخوة الستة... وهم الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التي كنت ألقيها... فقالوا: لقد سمعنا ووعينا وتأثرنا، ولا ندري ما الطريق العملية إلى عزة الإسلام وخير المسلمين... فقلت لهم في تأثر عميق: شكر الله لكم، وبارك هذه النية الصالحة، ووفقنا لعمل صالح... فلنبايع الله على أن نكون لدعوة الإسلام جنداً... نحن إخوة في خدمة الإسلام، "فنحن إذن الإخوان المسلمون"، وجاءت بغتة، وذهبت مثلاً... وولدت أول تشكيلة للإخوان المسلمين من هؤلاء الستة حول هذه الفكرة، على هذه الصورة، وبهذه التسمية)[17]. ونظراً لغموض فكرة الإخوان وعدم نقائها وصفائها، كانت مزيجاً من الأفكار العقدية

---

(15) محمد قطب، واقعنا المعاصر، السعودية، مؤسسة المدينة للطباعة والنشر، ط1، سنة 1986، ص424-427.

(16) محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر، ذات السلاسل، السعودية، ط1، سنة 1980، ص122-130.

(17) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص72-73، وانظر: أنور الجندي، حسن البنّا الداعية، مرجع سابق، ص27-30، وانظر: رفعت السعيد، حسن البنّا، مرجع سابق، ص42، وانظر: موسى إسحاق الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، ص17 وما بعدها، وانظر أيضاً: محمد السيد الوكيل، كبرى الحركات الإسلامية في القرن الرابع عشر الهجري، ص37،38.

الأشعرية والوهابية، والتوجهات التربوية الصوفية والسياسية والقانونية، مراعية في ذلك كل الأذواق والأطياف الفكرية والسياسية المتباينة، حرصاً منها على الحشد الجماهيري، وفي هذا الخصوص يقول محمد قطب: (... وانضم إليها مئات الألوف من الناس كانوا نماذج شتى، واتجاهات متعددة، كان فيهم فريق من الصوفيين الذين ظنوا أنها جماعة صوفية... وكان فيها جماهير جاءت لتشبع وجدانها الديني، وهي لا تعرف من الإسلام إلا ذلك الوجدان...)[18].

3 – افتقارها إلى التخطيط المحكم، وفق أسس شرعية صحيحة، لمعرفة الطريقة الشرعية لعودة الإسلام إلى معترك الحياة، واستئناف الحياة الإسلامية عملياً، بل كانت تسير بوسائل مرتجلة وملتوية، فضلاً عما كانوا يقعون فيه من مخالفات شرعية، وتناقضات مع العقيدة الإسلامية في مواقف عديدة، ولا أدلّ على ذلك من قول البنّا إن جماعة الإخوان (... أصبح كل مصلح يجد فيها أمنيته... والتقت عندها آمال محبي الإصلاح... وتستطيع أن تقول ولا حرج عليك أنّ الإخوان دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية... وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية)[19].

4 – افتقار الخطاب الإخواني إلى الوضوح المبدئي، واعتماده على الأنماط الفكرية التوفيقية والاعتذارية الاسترضائية، مما أفقدها القدرة على إظهار الإسلام على نحو أيديولوجي متكامل، بل يرى في خطابهم الإسلامي، القصور الفكري، والتأثر بالفكر الغربي العلماني، إلى الحدّ الذي قوّى من التيارات التغريبية، بدلاً من إضعافها، حتى إنّ بعض الرموز الإخوانية أدرك خطورة هذا النمط من الخطاب الإسلامي الإخواني، فندم على ما قدم من جهود فكرية على هذا النحو. كما يظهر من قول محمد الغزالي: (... وأذكر أنّ صديقي مصطفى السباعي ألف كتاباً عن الاشتراكية... ضمّنه حقائق كثيرة لصرف الشباب عن الشيوعية، وقد ندم على العنوان الذي اختاره لكتابه... وأنا أعلم سرّ ندمه لأنني خضت مثله هذه المحنة... وعندما كنا نبرز لهم تعاليم

(18) محمد قطب، المرجع السابق، ص405-411.

(19) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، ص248-250.

الإسلام بما يغني عن المبادئ والتطبيقات التي سحرتهم من ثقافة الغرب والشرق، كانوا يأخذون هذا البدل المعروض ويجرّدونه من صبغته الإسلامية، ثم يمضون في طريقهم دون إسلام...)[20].

5 – عدم قيام الجماعة على أسس تنظيمية صحيحة، وعدم مراعاتها للضوابط الشرعية في هيكلها التنظيمي، وأنشطتها الدعوية، وكان من جراء ذلك أن فقدت تماسكها، وأضاعت جهودها الدعوية في خدمة الأوضاع الفكرية والسياسية القائمة، مما جعلها تدور في حلقة مفرغة، وتراوح مكانها، بل تجرّ أذيال الخيبة، وهي تقدّم التضحيات تلو التضحيات بلا فائدة ترتجى للإسلام والمسلمين، بل إنه كان يقطف ثمارها الطواغيت المستغربون وأسيادهم الكفار المستعمرون. هذا ما حصل مع الإخوان في عهد حسن البنّا، والهضيبي، والتلمساني، وأبو النصر، وإلى أيامنا هذه، ويظهر ذلك في قول البنّا: (... الإخوان المسلمون يخلصون لكل الهيئات الإسلامية ويحاولون التقريب بينها بكل الوسائل... يكون الانضمام للإخوان على ثلاث درجات: الانضمام العام وهو من حق كل مسلم توافق على قبوله إدارة الدائرة، ويعلن استعداده للصلاح ويوقع استمارة التعارف، ويتعهد بتسديد الاشتراك المالي... الانضمام الأخوي... الانضمام العملي... الانضمام الجهادي...)[21]، وقول التلمساني: (عضويتي في الإخوان والوفد كانت صلتي بالأحزاب كلها صلة مودة، رغم انعطافي إلى الوفد مطلع حياتي... قيد اسمي في دفاتر الوفد باعتباري عضواً بلجنة الوفد المركزية... وفي نفس الوقت أدرج المرحوم محمد الفقي عن الأحرار الدستوريين اسمي في عضوية ذلك الحزب، ومحمد عبد الرحمن نصير النائب عن بنها في حزب الأحرار الدستوريين، كان عضواً في الهيئة التأسيسية للإخوان المسلمين، وما كان للشهيد من اعتراض على ذلك، ففي ذلك الحين، كان الوفدي أو الحر الدستوري، أو السعدي، أو الكتلي، أو الحزب الوطني يستطيع أن يباشر عضويته في نلك الأحزاب

(20) محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية، مرجع سابق، ص119.

(21) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، ص189-191، ص72-104.

وهو إخواني، ما دامت مبادئ الإخوان والدعوة إلى الله هي هدفه...)[22].

6 – افتقار الحركة الإخوانية إلى فهم صحيح للمجتمع ومقومات وجوده، والعوامل الرئيسية في استقراره وتغييره، مما أدى بهم إلى تبني وجهة نظر خاطئة مفادها أنّ المجتمع هو مجموعة من الأفراد، ولذلك بنوا أنشطتهم الدعوية على أنّ أفراد المجتمع في غالبهم هم مسلمون، ولكنّ فيهم الكثير من مظاهر الجهل بالإسلام والانحراف السلوكي عن الإسلام بسبب هذا الجهل، وبالتالي فإنّ الدعوة للإسلام، يجب أن تتوجه إلى تعليمهم الإسلام ولفت أنظارهم إليه، والأخذ بأيديهم إلى السلوك الإسلامي القويم تدريجياً، ومن هنا جاء اهتمام الإخوان بفتح المدارس، والتدريب على الوعظ والإرشاد، وإنشاء المشاريع ذات الصبغة الإسلامية، وتنشيط مراكز الخدمات الاجتماعية وفق تعاليم الإسلام، آملين الوصول إلى إيجاد الفرد المسلم، فالبيت المسلم، والشعب المسلم، والحكومة المسلمة، والدولة المسلمة، التي تقود الدولة الإسلامية وتضم شتات المسلمين، وتردّ عليهم أرضهم المفقودة وأوطانهم المسلوبة، ثم تحمل الجهاد ولواء الدعوة إلى الله حتى تسعد العالم بتعاليم الإسلام على حدّ قول البنّا في العديد من المواضيع والمقولات والرسائل[23]، ومن هنا كانت جميع الأنشطة الإخوانية على مدى تاريخها أنشطة فردية لا علاقة لها بالمجتمعات، بل إنها كانت تمارس أنشطتها في الأطر المجتمعية القائمة دون أن تمسها بسوء أو تعمل على تغييرها، وإنما تسدي لها النصح والإرشاد للتقارب مع تعاليم الإسلام، وتنتقد بعض مواضع التحلل والفساد والانحراف في المجتمع، وتدعو الناس إلى العودة للإسلام، والتطهر من الآثام،

---

(22) التلمساني، ذكريات لا مذكرات، ص150-151، وانظر: الظواهري: الحصاد المر، مرجع سابق، ص160-164.

(23) حسن البنّا، رسائل الإمام الشهيد، الإخوان المسلمون تحت راية القرآن، ص311، وانظر: محمد السيد الوكيل، كبرى الحركات الإسلامية، ص51-52، وانظر أيضاً: حسين بن محمد، الطريق إلى جماعة المسلمين، مرجع سابق، ص332-333، ومجموعة الرسائل أيضاً، رسالة التعاليم، ص12، وانظر أيضاً: سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان، مرجع سابق، ص235-236.

والتخلص من مظاهر الشذوذ والانحراف عن سبيل الإسلام بأسلوب وعظي تعليمي، دونما استهداف للأنظمة القائمة، أو تحميلها المسؤولية، وإنما بتحميل الأفراد المسؤولية، وصرف التهمة عن النظام والسير في ركابه، ودعمه وتأييده، وهذا سبب رئيس في فشل المشروع النهضوي الإخواني، وعامل رئيس في تفكك الجماعة الإخوانية إلى جماعات، ومصدر كل البلاءات التي وقعت فيها الجماعة، ومدخل للنيل من الجماعة والتشكيك فيها، ومنزلق من المنزلقات لحرف الجماعة عن الإسلام، وإيقاعها في شراك الاستعمار الغربي، فكرياً، وسياسياً، واقتصادياً، وعسكرياً، وإعلامياً، وجعل الجماعة أداة من أدواته، في تحقيق الأهداف الاستعمارية الظاهرة والخفية، في العالم الإسلامي. ويتأيد هذا الفهم بما يقوله العديد من كوادر الإخوان، ومرشديهم، وبما يلعبه الإخوان من أدوار سياسية وعسكرية في أماكن تواجدهم، خدمة للمشاريع الدولية شعروا بذلك أم لم يشعروا، وما يصدر عنهم في أدبياتهم الفكرية والإعلامية من آراء توفيقية بين الإسلام وما هو غربي، تخدم المشاريع التغريبية، في تجسير الفجوة بين الإسلام والغرب، وتسويغ للمفاهيم الغربية العلمانية في العالم الإسلامي، وعن ماهية الدعوة الإخوانية في هذا الخصوص يقول حسن البنّا: (... أيها الإخوان:... ما هي دعوتكم... أنتم تريدون أن تفهموا الإسلام على وجهه ثم تعلموا به على وجهه، ثم تقنعوا الناس بما اقتنعتم به، فلستم طلاب حكم، ولكنكم طلاب منهج وإصلاح... يخطئ خطأ كبيراً من يتهمكم بخصومة حكومة من الحكومات الإسلامية، أو هيئة من الهيئات العامة، فإنها إما عاملة بالإسلام وللإسلام في حدود ظروفها وطاقاتها فنحن أول أعوانها وأخلص أنصارها، وخير من يشدّ بأزرها، وإما متبرّمة بالإسلام متألّية عليه، فهل يسع أيّ مسلم إلا أن يكون عليها لا لها؟ ويمتاز الإخوان المسلمون في هذا عن الناس بأنهم يؤثرون النصيحة على التشهير والفضيحة، والسلم والحب على التصادم والحرب، وبيان الوضع، والقول اللين، على الغلظة والجفاء... ويأخذ الناس عليكم أنكم لا تحققون مناهجكم في أنفسكم... هذا صحيح إلى حدٍّ كبير... ويحملون ذلك على أنه خور في العزم وضعف في الهمة ومداجاة ومواربة... إنكم دعاة تربية وعماد انتصاركم إفهام هذا الشعب وإقناعه وإيقاظ شعوره

من كل نواحيه على قواعد الإسلام وتعاليم الإسلام ومبادئ الإسلام...)[24]، وهذا القول لم يزل يشكل منهجية متبعة في الدعوة الإخوانية أينما وُجدوا، رغم ما لحقهم بسببه من بلاءات، وما حلّ بهم من أزمات، وأصابهم من نكبات، غير متناسبة مع المكتسبات التي أحرزوها من جراء هذا التصور الخاطئ في فهم الدعوة للإسلام، وفهم المجتمع ومقوماته وطرق تغييره.

7 – إعطاء الهيئة القيادية في الإخوان صلاحيات واسعة تمكنها من التحكم التام في حياة أعضاء التنظيم ومصيرهم، إلى جانب التحكم في القولبة الفكرية والمزاجية للجماعة، والتحكم في توجيهها الوجهة التي يريد، وكيفما يريد على النحو الذي يريد، من غير مساءلة، مهما كانت النتائج والتضحيات، وامتلاكه للحصانة المطلقة، وصلاحية الإقصاء لكلّ كادر حزبي يتبرّم، أو يحاول المناقشة في جدوى عمل ما طلبه الأمير، أو في صواب فكرة أو رأى ارتآه الأمير، وكأنّ الأمير معصوم أو مقدس، كما يفهم من قول حسن البنّا: (... وللقيادة في دعوة الإخوان، حق الوالد بالرابطة القبلية، والثقة بالقيادة هي كل شيء... وعلى ذلك الأوامر التي تصدر من القيادة قاطعة لا مجال فيها للجدل، وعلى العضو في الإخوان أن يفرض في نفسه الخطأ وفي القيادة الصواب...)[25]، وقد كان لهذا التغوّل السلطاني للقيادة الإخوانية دور بارز في حرمان الإخوان من خبرات العديد من الكوادر الإخوانية وقدراتها المتميزة، لا لخطأ أو معصية اجترحوها، ولا لخيانة ارتكبوها، وإنما لتجرؤهم على القيادة ومحاسبتها على أخطائها، ومواقفها اللامبدئية، وتعريضها الجماعة للتهلكة، والمجازفة بها في متاهات، وتحالفات، وأعمال مشينة بالجماعة، ومربكة لها، من مثل تلقي الأموال من الحكومات والشركات الاستعمارية، ومثل إنشاء الجهاز الخاص، ومثل التحالفات السياسية مع الأحزاب والهيئات السياسية، ومثل الدخول في المعارك مع الجيوش العربية، ومثل الانغماس في إنشاء المصانع والشركات الاقتصادية، والمؤسسات التعليمية، والصحية، والخدمات الاجتماعية، ومثل العلاقات

(24) حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص230-232.

(25) حسن البنّا، مجموعة الرسائل، مرجع سابق، رسالة التعاليم، ص15، ص19.

مع السفارات الأجنبية ومخاطبتها وإسداء النصح لها، وما إلى ذلك من ممارسات أثارت الشبهات حول الجماعة وأساءت إليها، وأوقعتها في دوامة من المشكلات، وأدت في النهاية إلى حلّها وإيقاع الأذى في أعضائها، فلما حاول عدد من الكوادر محاسبة القيادة عليها، كانت عاقبتهم الإقصاء من الجماعة، والتشهير بهم، مع أنهم من المؤسسين للجماعة ومفكريها وإدارييها المتميزين في خبراتهم وقدراتهم، كالعشماوي، والغزالي، وسيد سابق، والسكري، والباقوري، وعبد العزيز كامل وآخرون من ذوي الكفاءات العلمية والخبرات الدعوية. وكان لهذا الإقصاء أثره في إضعاف الجماعة، وتفككها، واضطراب أوضاعها، وكان لتغوّل القيادة واستبدادها دور رئيس في ضرب الجماعة وحلها ومصادرة ممتلكاتها، كما كان لذلك أثره في جعل الجماعة دمية في يد هيئاتها القيادية، يتخذونها سُلّماً لأغراضهم الخاصة، ومكتسباتهم الآنية، من الجاه والسلطان والمال، في ظل الهيمنة الغربية على مقاليد الأمور كلها في بلدان العالم الإسلامي، وبذلك أصبحت الجماعة لهؤلاء مغنماً، ولأعضائها وكوادرها مذبحاً، يقدمون عليه القرابين، بحسب ما يتطلبه الموقف السياسي الدولي والمحلي، وبحسب ما تقتضيه المناورات السياسية، والمتغيرات السياسية الدولية والمحلية. ومن هنا، ظلت الجماعة الإخوانية من جراء ذلك كله تراوح في مكانها، وتدور في حلقة مفرغة، وستظل كذلك ما دامت مقدسة للجماعة ممثلة في قيادتها، وما دام ولاؤها المطلق للقيادة والجماعة على هذا الحال. وقد أشار إلى هذا الخلل في الهيكلية الإخوانية عدد من الكوادر الإخوانية في تنبيه الحركة الإخوانية لثغراتها بقولهم: (... من كوارث العمل الإسلامي وارتداده، وانقلاب نشاطه، هو الفكر الحزبي، فعندما يكسب تنظيم ما عضواً يدين بالطاعة ولا يناقش ويتابع الأوامر فهذا يعتبر منتمياً والعكس بالعكس، وكان من نتائج هذه الطريقة... حرمان الجماعة من ميزة الإبداع... وخسرت... أهم عناصرها وأنشطتها، وأكثرها إبداعاً، إشكالية التنظيم، العضو فيه، كالميت أمام الغاسل، خذ مثلاً النظام العام للإخوان المسلمين المعمول به حالياً والصادر في 9 شوال 1402 هـ الموافق 29 تموز 1982م، وتأمل مواد الباب الثالث الذي يغطي العضوية وشروطها، ويلاحظ أنّ منطوق المواد كلها يؤكد واجبات العضو ابتداء

بعهد البيعة (مادة 4) مروراً بدفع الاشتراك المالي (مادة 5) وصولاً إلى الإجراءات الجزائية في حق العضو الذي يقصّر في واجباته بما فيها الفصل (مادة 6) دون أن نجد مادة تعطي الحق للعضو في التظلّم، ودون أن تحدّد مادة أخرى الجهة التي يتظلّم إليها العضو، هذه الثغرة الخطيرة في النظام العام للإخوان المسلمين فتح الباب على مصراعيه أمام القيادة لفصل وإعفاء وتجميد عناصر كثيرة اختلف معها في شأن من شؤون الجماعة، ولقد خسرت الجماعة أعداداً كبيرة من أعضائها النابهين المؤسسين...)[26].

هذه أبرز الأسباب الرئيسة في إخفاق المشروع النهضوي الإخواني، التي إن سعت الجماعة لمعالجتها، فإنها ستحقق إنجازات في طريق النهوض التي تهدف إليه الجماعة آملين أن تعمل الكوادر المخلصة في الجماعة على تصويب أوضاعها، ومعالجة أسباب إخفاقها، فالرجوع إلى الحق أولى من التمادي في الباطل، والله الموفق والهادي إلى الرشاد.

وفي نهاية المطاف نأتي إلى ما خلصت إليه الدراسة من نتائج وتوصيات، نجملها فيما يلي:

الخاتمـــة

أ – النتائج:

1 – إنّ طبيعة الدعوة الإخوانية تخلو من أي مشروع نهضوي، ومجمل ما لديها من أفكار وأعمال دعوية ليست سوى إرشادات ومواعظ لتزكية الأفراد، وتمنيات لدغدغة العواطف الدينية، وإثارة المشاعر الإسلامية لدى الأفراد إلى جانب أداءات وأعمال جمعية إصلاحية واقعية تخدم الواقع وتطيل أمل الطواغيت، وتركّز الأوضاع الاستعمارية، وتعيد النهضة على أساس الإسلام، من مثل إنشاء المدارس والمستشفيات

(26) عبد الله فهد النفيسي وآخرون، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي، مكتبة مدبولي، القاهرة، سنة 1989، ص13-32، وانظر: حسان حتحوت، المرجع السابق نفسه، ص67-69، وانظر أيضاً: صلاح الدين الجورشي، المرجع السابق نفسه، ص137-138.

والجمعيات الخيرية والمشاريع الإسكانية والأعمال التجارية، والجمعيات الكشفية والمشاركات في أعمال عسكرية، وأعمال إغاثية ونحو ذلك.

2 – مما أثّر على إخفاق الدعوة الإخوانية، افتقارها لبنية تنظيمية إسلامية فكرية سياسية إدارية قائمة على أسس إسلامية صافية نقية.

3 – الجماعة الإخوانية ينقصها الوعي السياسي والفكر الاقتصادي والفهم المجتمعي القائم على الإسلام، ويغلب عليها الثقافة الإسلامية الوعظية المسطحة، والفكر التلفيقي التوفيقي.

ب – التوصيات:

1 – توصي الدراسة بضرورة اتخاذ التدابير الشرعية الواعية المبلورة للبدء في إصلاح الخلل التنظيمي في جماعة الإخوان، والعمل على تصويب الأداء الدعوي الإصلاحي التدريجي لعدم جدواه في تحقيق نهضة الأمة نهضة صحيحة على أساس الإسلام.

2 – ضرورة توحيد الجهود الدعوية الإسلامية نحو تحقيق استئناف الحياة الإسلامية في بلاد المسلمين بالعمل على إقامة الخلافة الإسلامية الراشدة تأسياً بسيرة النبي ﷺ، حيث إنّ جهده الدعوي كان هادفاً إلى إعلاء كلمة الله في الأرض، وجعل الدين كله لله.

3 – ضرورة سعي الجماعة لاستكمال الشروط الشرعية الموضوعية للنصر والتمكين، وفق ما هو مقرر في نصوص القرآن والسنة النبوية المطهرة، وهذا يتطلب من الجماعة مجانبة الطواغيت داخلياً وخارجياً، ويقتضي إحاطتها الشمولية في الإسلام، إذ إنّ الله تعالى لا ينصر هذا الدين إلاّ بمن أحاطه من جميع جوانبه، كما أخبر ﷺ.

4 – يتوجب على جماعة الإخوان الابتعاد عن الفكر التبريري والاعتذاري القائم على المواءمات والتلفيقات بين الإسلام والفكر الغربي.

هذا وبالله التوفيق، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على رسول الله وخاتم النبيين محمد، والله من وراء القصد والهادي إلى الحق.

د. إحسان سمارة